حاشية

على

الخمسون في أصول الدين

تصنيف

الإمام فخر الدين الرازي

(٥٤٤-٦٠٦هـ)

حققه وعلق عليه

د. سعيد فودة

كلام للبحوث والإعلام
KALAM RESEARCH & MEDIA

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

حاشية

على

الخمسون في أصول الدين

حاشية على الخمسون في أصول الدين
تصنيف : الإمام فخر الدين الرازي
حققه وعلق عليه : د.سعيد فودة
الطبعة الأولى : 1438هـ - 2017م
قياس القطع : 17 × 24
الرقم المعياري الدولي : ISBN : 978-9957-690-16-8
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (3353/7/2017)

حاشية

على

الخمسون في أصول الدين

تصنيف

الإمام فخر الدين الرازي

حققه وعلق عليه

د. سعيد فودة

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

KR&M
كلام للبحوث والإعلام
KALAM RESEARCH & MEDIA

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلىٰ يوم الدين، وبعد:

فإن كتب الإمام الرازي فخر كتب علوم الدين، لم يزل الناس يستمدون منها، ويباهون بما فيها من معارف وعلوم وتدقيقات، وشحذ للهمم، وبيان للطريق الأسد الأمم. وقد كنت وما زلت مهتماً بها، أنتهز الفرص لأدل طلاب العلم إليها، أو أخرج لهم شيئا منها، وأبين بعض ما فيها من ذخائر.

وقد كنت قبل شهور قد شرعت في تدريس مجموعة من الطلاب كتاب الخمسون مسألة من مسائل أصول الدين، وهو من أخصر كتب الإمام، ولكنه دقيق عميق، يشتمل علىٰ معاقد التحقيق علىٰ صغر حجمه. ولما شرعت فيه، رأيت الحاجة ماسة إلىٰ إخراج نسخة جديدة مدقَّقة منه، تستوعب الصحيح وتجتنب الخطأ ما أمكن، لتكون درجة جديدة من درجات التصويب لنص الكتاب بإذن الله علىٰ حسب الوسع والطاقة، وما تقتضيه الظروف والأحوال، وما ثم عمل إنسانيٌّ كامل.

فقمت أولاً لمّا لم يكن لديّ نسخ مخطوطة من هذا الكتاب بمحاول الجمع بين النسخ المطبوعة، لا سيما أن منها واحدة محققة علىٰ مجموعة من النسخ، أعني نسخة دار الإمام الرازي في مصر جزىٰ الله القائمين عليها طباعة وتحقيقاً خيراً عظيماً، فقدرتُ في أول الأمر أن مجرد المقارنة بين النسخ المطبوعة كافٍ لاستصلاح نصٍّ جيد يعين الطلاب الذين يدرسون لديّ علىٰ فهم الكتاب، واجتناب الخطأ وإدراك الصواب. وكان الهدف الأساس من ذلك الاستصلاح هو كتابة حاشية وتعليقات علىٰ الكتاب بحسب النصوص المطبوعة، لتساعدهم علىٰ فهم مقاصده، وضبط فوائده، ولم يكن في نيتي آنذاك تحقيق الكتاب علىٰ نسخ مخطوطة أصلاً.

ولما انتهيت في أول مرحلة من المقارنة بين الطبعات الثلاث التي وقعت عليها يدي، عرفت أن الأمر في إخراج نصٍّ مضبوط يحتاج لأكثر من ذلك، فالجمع بين النسخ المطبوعة، ومحاولة اختيار الصواب منها وإن كان مفيداً إلا أنه غير كافٍ، حتىٰ وإن كان يفيد في تجنب كثير من الأخطاء التي وقعت فيها كل من هذه النسخ علىٰ تفاوت فيها، وقد حسبت أن الأمر سيكون سهلا في استدراك بعض الأخطاء وتصويبها. ولكني ما إن شرعت في هذه الطريقة حتىٰ عرفت أن أصول الكتب وطريقة التعبير فيها تختلف اختلافا كبيراً، وفيها زيادة ونقصان، وتبين عظم الفروق لما انتهيت من الكتاب كاملاً، وقدرت وقتها أن الإمام الرازي إما أن يكون قد ألف الكتاب بلغة أخرىٰ، ثم تمَّ ترجمته من أكثر من مترجمٍ، لأن اختلاف النسخ لا ترجع إلىٰ اختلافات طرائق النسخ أو إلىٰ مجرد أخطاء نساخٍ، أو أن يكون الإمام قد ألفه مرتين أو أكثر فحرَّره ودقَّق عباراته، ولكن ذلك ليست من عادته!

وكان أن اتصل بنا في ذلك الوقت تلميذنا الفاضل د. علي العمري من تركيا، فإنه يدرِّس هناك، وكان مما أخبرني به أنه وقع علىٰ بعض النصوص تفيد أن الإمام الرازي ألف الكتاب بالفارسية ثم تمَّ ترجمته إلىٰ العربية، وحلَّ هذا الخبر كثيراً من الإشكالات التي ظهرت لي في أثناء العمل. وأخبرني أنه حصَّل مجموعةً من النسخ، منهما ثنتان قديمتان فيهما زيادات وتدقيقات ليست موجودة في المطبوعات، ولا في غيرهما من النسخ، وبعد أن أوضحت له ما أقوم به، قام مشكورا بإرسال هاتين النسختين إليّ، وبادرت في خلال الشهر الفضيل رمضان من سنة ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م بمقابلة ما لدي علىٰ النسختين.

ولما بدأت بالعمل ظانـاً أنه سيكون أسهل مما مضىٰ بعد الشوط الكبير الذي قمت به في تدقيق النص ومقابلته علىٰ ما لدي من نسخ مطبوعة، تبين لي أن الطريقة الأدق هي اعتماد إحدىٰ النسختين المخطوطتين اللتين بين يديّ أصلاً، وتصويب النص بناء عليها، مع التصويب من الأخرىٰ إذا وقعنا علىٰ ما ظهر الخطأ فيه أو النقص، أو الحاجة لذلك، وهذا كان كافيـاً في معظم ألفاظ الكتاب، كما سترىٰ عند قراءة النصِّ، وقد

أعتمدُ بعض النسخ المطبوعة إذا لم يكفِ نصُّ هاتين المخطوطتين لتصويب النصّ، وهذا كان قليلا جداً.

وتبين لي أنَّ النسخة الأصل منهما، وهي التي سميتها ب، منقولة عن ترجمة لبعض تلامذة الإمام، وربما يكون أحد المهتمين بمدرسة الإمام الرازي، كما سترىٰ في وصف المخطوطة، وعلىٰ الحالتين فإنه هو الذي قام بترجمة النص من الفارسية للعربية فعلاً، والنسخة التي بين يدينا نسخة عن أصله أو عن أصل مأخوذ عنه، ففيها بعض الأخطاء التي لا يقع فيها عالم محقق، بل قد تصدر ربما عن مجرد ناسخ مجوِّدٍ للخطِّ غيرِ بارع في العلم الذي يبحث فيه الكتاب. والنسخة الثانية التي سمَّيتُها (أ) أخذَتْ أيضـًا عن الأصل المترجَمِ نفسه، ولذلك كان بإمكاننا تصحيح الأخطاء الواقعة في إحداهما من الأخرىٰ بسهولة في أغلب الأحيان، فهما يرجعان لأصل واحد كما يظهر للمستقرئ.

وظهر لنا بما لا يترك مجالاً للتردد أن كتاب الرازي هذا قد تمت ترجمته من أكثر من مُتَرْجِمٍ من النصِّ الفارسي، وهذا هو السبب في اختلاف تعبيراته ونظمه للكلام، وهي الملاحظة التي رأيناها عندما قمنا بمقارنة النسخ المطبوعة، حيث ظهر لي أن الاختلافات التي بينها ليست مجرد اختلافات نسَّاخ. فالظاهر أن الكتاب إذن تُرجم للعربية عن طريق أكثر من واحد من المترجمين أو العلماء، واختلفت تعبيراتهم اللفظية عن المعاني التي أرادها الإمام الرازي، فقد رأينا في بعض النسخ: الحجة الأولىٰ، وفي بعضه الدليل الأول، وفي بعضها: الأول، وبعضها الوجه الأول، واختلافات أخرىٰ في أثناء الكتاب من هذا الوجه من الاختلاف في نظم المعاني في ألفاظ عربية. وأكثر هذه الاختلافات تؤدي إلىٰ معنىٰ واحد، ولكن في بعضها زيادة وفي بعضها نقصان، أو تقديم وتأخير أحيانـًا، وهكذا.

ولذلك لما قمنا باعتماد هاتين النسختين المأخوذتين عن أصل واحد، كان العمل في ضبط النصّ أسهل قليلا من الطريقة السابقة. ومع ذلك احتجنا في مواضع قليلة

معدودة للأخذ من بعض النسخ المطبوعة لسبب أو آخر، وقد نبهنا علىٰ ذلك في موضعه.

وقد ذكر جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القِفْطِيّ أن الرازي ألف الخمسين في أصول الدين باللغة الفارسية، فقال في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء كما بينه الزوزني في مختصره المسمىٰ بالمنتخبات الملتقطات ص ٢٩٣ وذلك في طبعة ليبسك سنة ١٣٢٠م: "ومن تصانيفه كتاب تفسير القرآن سماه مفاتيح الغيب، سوىٰ تفسير الفاتحة، وأفرد لها تصنيفا اثني عشر مجلدا بخطه الدقيق.... كتاب الخلق والبعث، كتاب **الخمسين في أصول الدين بالفارسية**، كتاب الأخلاق...الخ".

وممن ذكر ذلك أيضـًا كمال الدين أبو البركات بن الشعار الموصلي المتوفىٰ سنة ٦٥٤هـ في كتابه قلائد الجُمان في فرائد شعراء هذا الزمان، فقال (٥/ ٨٣) في أثناء عدِ كتب الإمام الرازي: "وكتاب الخلق والبعث، وكتاب الخمسين في أصول الدين بالفارسية... الخ[1]".

وقد قام تلميذنا الفاضل الأستاذ محمد أبو غوش بإعادة قراءة الكتاب وتركيز النظر في الحواشي والتعليقات التي كتبتها، وبذل جهداً مشكوراً في ذلك، وجرَتْ بعد ذلك مناقشاتٌ معه في بعض الحواشي، وقمنا بتعديل بعض التعبيرات وزيادة بعض التوضيحات بناء علىٰ هذه المناقشات، فأشكره علىٰ ما قام به من جهد في هذا الباب.

ونأمل أن يكون الكتاب بعد هذا الجهد، قد أُخرج إخراجـًا أقرب إلىٰ النص الأصليّ الذي أراده الإمام الرازي نفعنا الله تعالىٰ به ونفع المسلمين، ولا يخلو عمل من نقص، ولا عاملٌ من توجه الانتقاد له من محبٍّ أو من مبغضٍ، ولله الأمر من قبل ومن بعدُ.

---

(١) ابن الشعار، أبو البركات الموصلي، قلائد الجُمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المشهور بعقود الجُمان في شعراء هذا الزمان، (٥/ ٨٣)، تحقيق كامل سلمان الجبوري. دار الكتب العلمية، ط١-٢٠٠٥م/ ١٤٢٦هـ.

والحمد لله والصلاة علىٰ سيدنا محمد الخاتم وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعه وأحسن الاتباع، وندعو الله أن يتقبل عملنا هذا قبولاً حسناً.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

سعيد فودة

١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

النسخ المعتمدة

اعتمدنا علىٰ نسختين مخطوطتين وثلاث مطبوعات، في تحقيق هذا الكتاب الجليل، ومحاولة ضبط متنه.

النسخة الأولىٰ: ب

النسخة الأولىٰ: من مكتبة الفاتح برقم ٢٩٩٣، وتتألف من ٢٣٣لوحة، كل لوحة من صفحتين، مكتوبة بخط كبير حسن، ولكنها لا تخلو عن الأخطاء والسقط. استدركنا ذلك والحمد لله من النسخة الأخرىٰ.

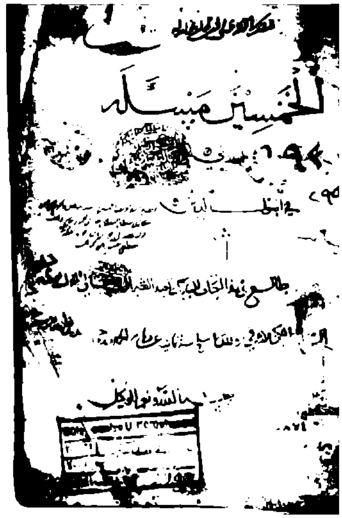
وميزة هذه النسخة أنها نسخت عن ترجمة لأحد طلاب الإمام الرازي، وتاريخها قديم فقد أخبر الناسخ أنه انتهىٰ منها في عام ٦٨٠للهجرة، وهذا تاريخ قريب من وفاة الإمام الرازي.

وقد وجدنا في هذه النسخة مقدمة لم نجدها في جميع النسخ المطبوعة، وهي توضح سبب تأليف الكتاب، ولمن أهداه الإمام الرازي.

وفي المقدمة تصريح بأن الإمام الرازي ألف هذا الكتاب باللغة الفارسية، ثم قام أحد تلامذته بناء علىٰ رغبة من طلاب العلم بنقله (أي ترجمته) للغة العربية ليعمَّ النفع به وينال ثواب ذلك، كما بينه في المقدمة التي كتبها.

وتتميز هذه النسخة بتدقيقات وتعبيرات موجزة، وفي بعض الأحيان توجد فيها فقرات غير موجودة في غيرها من المطبوع.

وقد حاولنا الحفاظ علىٰ التركيبات والنظم العربي بقدر المستطاع، فكنا أحيانا نختار ما في هذه النسخة، وهو الأغلب، وأحيانا أخرىٰ نأخذ من النسخة الثانية (أ)، بحسب ما رأيناه مناسبـًا.



صفحة العنوان من نسخة ب



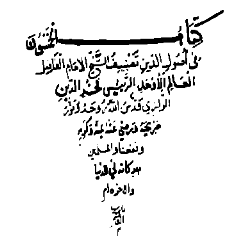
الصفحة الأولى من النسخة ب



الصفحة الأخيرة من النسخة ب

النسخة الثانية: أ

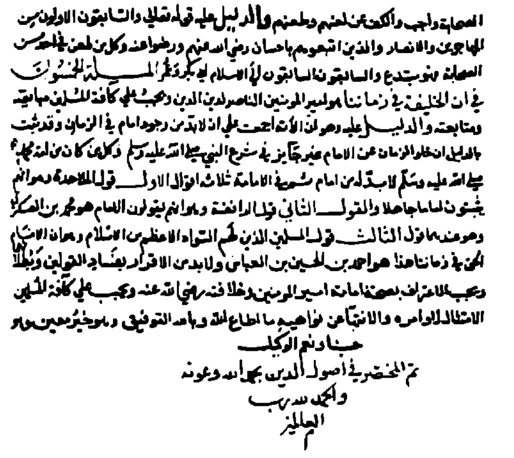
وهذه النسخة كتبت بخط دقيق، واتسمت بقدر لا بأس به من الدقة، وفيها نقص أكملته النسخة الأولىٰ، وهي في أغلب الظنّ مأخوذة عن أصل النسخة السابقة، ولذلك لما كنا نجد غلطا واضحا في الأول نجد صحيحَه في هذه النسخة، وبالعكس، والحمد لله الذي وفقنا للجمع بين هاتين النسختين ليخرج الكتاب في صورة جيدة جداً. وهي في ضمن مجموع تبدأ يمين لوحة ١٩٩ ولغاية يسار لوحة رقم ٢٠٩ بواقع صفحتين في كل لوحة.



صفحة العنوان



الصفحة الأولىٰ من نسخة أ



الصحابة واجب والكف عن لعنهم وطعنهم والدليل عليه قوله تعالى والسابقون الأولون من
المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وكل من طعن في أحد من
الصحابة فهو مبتدع والسابقون السابقون إلى الإسلام أبو بكر وعمر المسألة الخمسون
في أن الخليفة في زماننا هو أمير المؤمنين الناصر لدين الله ويجب على كافة المسلمين مبايعته
ومتابعته والدليل عليه هو أن الأمة أجمعت على أنه لا بد من وجود إمام في الزمان وقد ثبت
بالدليل أن خلو الزمان عن الإمام غير جائز في شرع النبي صلى الله عليه وسلم وكل من كان من أمة محمد
صلى الله عليه وسلم لا بد له من إمام ثم في الإمامة ثلاثة أقوال الأول قول الملاحدة وهو أنهم
يثبتون إماما جاهلا والقول الثاني قول الرافضة وهو أنهم يقولون الإمام هو محمد بن العسكري
وهو عندهم والقول الثالث قول المسلمين الذين هم السواد الأعظم من الإسلام وهو أن الإمام
الحق في زماننا هذا هو أحمد بن الحسين بن العباس ولا بد من الإقرار بفساد القولين وبطلان
ويجب الاعتراف بصحة إمامة أمير المؤمنين وخلافته رضي الله عنه ويجب على كافة المسلمين
الامتثال لأوامره والانتهاء عن نواهيه ما أطاع الله والله أعلم بالتوفيق وهو خير معين وهو
حسبنا ونعم الوكيل
تم المختصر في أصول الدين بحمد الله وعونه
والحمد لله رب
العالمين

الصفحة الأخيرة

النُّسَخُ المطبوعة:

استفدنا من النسخ المطبوعة التالية:

النسخة الأولى: وهي نسخة التراث، أصدرتها دار الإمام الرازي في مصر، وهي تأخذ الرقم (١) من عنوان "من تراث الإمام الرازي". فأسميتها لذلك نسخة التراث. وهي بتحقيق د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ود نظير محمد النظير عياد، بارك الله فيهما. وهذه النسخة من أفضل الطبعات إن لم تكن أفضلها، فقد بذلَ فيها محققاها جهدا جيداً، بارك الله فيه. وقد استفدنا منها في مواضع. وأشرنا لذلك.

النسخة المطبوعة الثانية: وهي النسخة المعروفة التي حققها الدكتور أحمد حجازي السقا، ومع ما في تحقيقات السقا من أخطاء إلا أننا لا نملك إلا أن نشكره شكرا جزيلا لأنه بادر في زمان مبكر لإخراج مجموعة لا بأس بها من كتب الرازي، وإن كانت تعليقاته عليها لا تناسب الرازي. وقد صدرت الطبعة الثانية من هذه النسخة في عام

١٤١٠هـ-١٩٩٠م. فجزاه الله خيراً علىٰ ما بذله، وكان سببا في إعانتنا وغيرنا للتنبه إلىٰ الأخطاء الموجودة، ومحاولة استدراكها، وحق علينا أن لا نغمطه حقه بل نوفيه شكره.

النسخة المطبوعة الثالثة: وهي في ضمن كتاب اشتمل علىٰ مجموعة من الرسائل لعدد من العلماء، والكتاب في ستمائة وثمان وأربعين صفحة، والمسائل الخمسون، طبع الكتاب في مطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الله زكي الكردي بمصر المحمية سنة ١٣٢٨هـ. ويقع الكتاب فيها من ص٣٢٨-٣٨٧، وقد استفدنا أيضا من هذه النسخة في بعض المواضع، وأشرنا لذلك. وكنت أشير لهذه النسخة بنسخة الرسائل أو المجموع.

ترجمة الإمام الرازي
والتعريف به

هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيميّ البكريّ، الإمام فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدراً علىٰ الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم؟

ولد الإمام الرازي سنة 543هـ أو سنة 544هـ، وتوفي سنة 606هـ.

درس الأصول علىٰ والدِهِ ضياء الدين، ووالده علىٰ أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو علىٰ إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وهو علىٰ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو علىٰ أبي الحسن الباهلي، وهو علىٰ شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريِّ.

ودرس بعد موت والده علىٰ الكمال السِّمناني مدة.

ودرس علىٰ مجد الدين الجيلي تلميذ الغزالي، مزاملاً شهابَ الدين السهروردي الفيلسوف الإشراقيّ.

أما والد الإمام الرازي فقال التاج السبكي في التعريف به كما في الطبقات الكبرىٰ للشافعية: «عمر بن الحسين بن الحسن الإمام الجليل ضياء الدين أبو القاسم الرازي، خطيب الري والد الإمام فخر الدين، كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه: كتاب غاية المرام، في مجلدين، وقفت عليه وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدِّها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً حسناً في فضائل أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه وأتباعه.

أخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وقال في آخر كتاب «غاية المرام» هو شيخي وأستاذي، وأخذ الفقه عن الإمام البغوي «التهذيب».

وكان فصيح اللسان، قوي الجنان، فقيهاً أصوليـاً، متكلمـاً صـوفيـاً، خطيبـا محـدثا أديبـاً، له نثر في غاية الحسن، يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريـري مـن حسـنه وحلاوتـه ورشاقة سجعه، ومن نظر كتابه «غاية المرام» وجد برهان ذلك".

مكانة الإمام الرازي عند أهل السنة والمتكلمين والفلاسفة

منزلة الإمام الرازي معلومة عند أهل السنة بل عند سائر أهل الإسلام وغيرهم، من المعتزلة والحشوية المجسمة، والشيعة بشتىٰ فرقهم ومـذاهبهم، والفلاسـفة المتقـدمين والمتأخرين، وذلك لما كان له من أثرٍ في نقد هذه المذاهب والطوائف، وزلزلة كثير مـن أركانها، وإكمال ما بدأه الأعلام العظام من أهل السنة كالأشـعري والبـاقلاني والجـويني والغزالـي مـن عمليـة نقـد منظمـة لمـذاهب الخصـوم، وإعـادة تحريـر وتنقـيح وتوجيـه لمذهب أهل السنة. فجاء الإمام الرازي علىٰ رأس هذه العملية التي ما زالت ولـن تـزال مستمرة بإذن الله تعالىٰ، ولكنا عندما ننظر إلىٰ أعـلام العلمـاء، فـلا بـد أن تسـتوقفنا هـذه السلسلة الشريفة التي غالبـاً ما أسميها بالسلسلة الذهبية من أعلام أهل الحق.

واشتهر عند المتأخرين من الأعلام أن اسم «الإمام» إن أُطلق في الأصلين، عنـي بـه الرازي فخر الدين محمد بن عمر، رحمه الله تعـالىٰ؛ لمـا لـه مـن أثـر بـارز فيهمـا، بـل في سائر العلوم التي اشتغل بها.

قـال تـاج الـدين السـبكي في «طبقـات الشـافعية الكـبرىٰ» في وصـف الـرازيّ: "ولـه شعار أوىٰ الأشعري من سننه إلىٰ ركن شديد، واعتزل المعتزليُّ علمـاً أنـه مـا يلفـظ مـن قول إلا لديه رقيب عتيد.

أما الكلام فكـل سـاكت خلفـه، وكيـف لا وهـو الإمـام! رد علىٰ طوائـف المبتدعـة وهـدَّم قواعـدهم، وهشـم الهشـامية والبهشـمية بالحجـة الموضـحة، وقصـم الكعبيـة فصارت تحت الأرجل مجرحة، وعلمت الجبائية مذ قطعها أن الإسلام يجبُّ مـا قبلـه، والتفت إلىٰ الروافض فقالـت الإماميـة: هـذا الإمـام! ومـن حـاد عنـه فقـد جـاء شيئا إدّاً.

وقال المنتظرون: هذا الإمام وهذا اليوم الموعود، ودعا الحلولية فحل عليهم ما هو أشد من المنية، وأصبحت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدىٰ مذهب الظاهرية.

وأما الحشوية ـ قبح الله صنعهم، وفضح علىٰ رؤوس الأشهاد جمعهم ـ فشربوا كأساً قطع أمعاءهم، وهربوا فراراً إلىٰ خسي الأماكن حتىٰ عدم الناس محشاهم، وصار القائل بالجهة في أخس الجهات، وعرض عليه كل جسم وهو يضرب بسيف الله الأشعري ويقول: هل من مزيد هات، حتىٰ نادَوا بالثبور، وزال عن الناس افتراؤهم ومكرهم ومكر أولئك هو يبور.

وأما النصارىٰ واليهود فأصبحوا جميعاً وقلوبهم شتىٰ ونفوسهم حيارىٰ، ورأيت الفريقين سكارىٰ وما هم بسكارىٰ، وما من نصراني رآه إلا وقال: أيها الفرد لا نقول بالتثليث بين يديك، ولا يهودي إلا سلَّم وقال: إنا هدنا إليك.

وأما علوم الحكماء فلقد تدرّع بجلبابها، وتلفّع بأثوابها، وتسرع في طلبها حتىٰ دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف إنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا من لدن حكيم.

وقال ابن خلكان: وكلُّ كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه: وأتىٰ فيه بما لم يسبق إليه.

التأليف لبيان علم التوحيد في أتم صورة

تجلت أعمال الإمام في مجالات ثلاثة:

المجال الأول: تأليف الكتب النافعة التي تهتم بتوضيح العقيدة وتقرير أدلتها، وذلك بمنهجية وترتيب متميزين:

عمل الإمام الرازي علىٰ بيان المسائل العقدية والاستدلالِ عليها عن طريق تقديمها لطلاب العلم في مستويات ملائمة لمراحل التعلم والتعليم.

الدرجة الأولىٰ من الكتب: وهي ما فيه كفاية لعامة طلاب العلم، مثالها: «المسائل الخمسون في أصول الدين»، «معالم أصول الدين».

الدرجة الثانية: اشتملت علىٰ الشرح المتوسط الذي يكفي العالم غير المتخصص في هذا العلم، مثالها: «الأربعين في أصول الدين»، «تأسيس التقديس»، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين».

الدرجة الثالثة: الكتب المطولة في علم أصول الدين التي يستفيض فيها في مناقشة الخصوم والاستدلال علىٰ المطالب، مثالها: «نهاية العقول في دراية الأصول»، و«المطالب العالية في العلم الإلهي».

المجال الثاني: تأصيل العقائد من الكتاب والسنة

وذلك باستنباط مفاهيمها وبيان أدلتها من النصوص الشرعية، وشرح النصوص بناءً علىٰ منهج مستقيم، ويتجلىٰ ذلك من خلال أعماله في الكتب الآتية: «التفسير الكبير»، «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»، «عصمة الأنبياء»، «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالىٰ والصفات»، ولو لم يؤلف الإمام الرازي في هذا المجال إلا «تفسيره الكبير» لكفىٰ!

المجال الثالث: بيان آراء الفرق والأديان والفلسفات والرد عليها:

وذلك باستقصاء الآراء والمذاهب المخالفة من المتكلمين والفلاسفة، وتوضيحها ونقدها، وقد اشتغل الإمام الرازي في هذا المجال باهتمام بالغ؛ بحيث إنه صاحَبَهُ من أول حياته العلمية إلىٰ نهايتها.

ومن كتبه في هذا المجال: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، «شرح الإشارات والتنبيهات»، «شرح عيون الحكمة»، «لباب الإشارات»، «المباحث المشرقية»، «الملخص في الحكمة والمنطق».

طريقته في التأليف ومنهجه:

ليس هناك أولىٰ من الإمام الرازي في بيان أسلوبه ومنهجه في التأليف والتوضيح، وقد وضح الرازي منهجه في بعض كتبه ومنها نهاية العقول، فقال في مقدمته ما خلاصته، أن منهجه الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات، علىٰ وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بما يكتبه الرازي أكثر مما كتبه أصحاب ذلك المذهب؛ وبعدما يستقصي أدلتهم، ربما يخترع لهم تمسكات لم يكونوا فكروا فيها. ثم ينقضها ويناقشها بحسب والوسع والطاقة. ومنها استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الإلزامات التي منتهىٰ المقصود من إيرادها مجرّد التعجيز والإفحام، ومنها الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق الذي يوجب التزامه علىٰ ملتزمه إيراد جميع مداخل الشكوك والشبهات، والاجتناب عن الحشو والإطناب.

طلاب الإمام الرازي:

اهتم الإمام الرازي اهتماماً بالغاً بتدريس الطلاب، والحرص علىٰ رعاية أمورهم، ومعونتهم؛ لأنهم الذين سيستأنفون الحركة العلمية بحمل المذهب وإيصاله إلىٰ الناس، وحمايته من المخالفين، شأنه في ذلك شأن أكابر العلماء من قبله، فهذه هي طريقة العلماء العظام.

ومن طلابه الذين أصبحوا من أعلام العلماء:

- زين الدين الكشي بخراسان.
- قطب الدين المصري السلمي الطبيب.
- شهاب الدين النيسابوري.
- محمد بن رضوان، وهو الذي سأله تأليف «شرح عيون الحكمة» لابن سينا.
- أثير الدين الأبهري المفضل بن عمر المنطقي الفلكي الفيلسوف.
- أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني، الذي أملىٰ عليه وصيته قبل موته.
- أفضل الدين الخونجي محمد بن ناماور بن عبد الملك.
- تاج الدين الأرموي، صاحب كتاب «الحاصل».
- ابن عنين الشاعر.
- أبو يعلىٰ المليني الهروي النحوي اللغوي.
- شمس الدين الخسروشاهي.
- ابن الإمام الرازي المسمىٰ أبو بكر الذي تولىٰ التدريس بعده.

مناظرات الرازي ومناقشاته للمخالفين:

ناقش الإمام الرازي المخالفين من الفلاسفة كابن سينا والفارابي وغيرهما، ومن الفرق الإسلامية، كالمعتزلة والشيعة والمجسمة، وغيرهم، وكان يراعي في مناقشاته أهمية الاطلاع علىٰ مذهب الخصم، والجواب بأقصر طريق، وعدم الاعتماد كثيرا علىٰ الإلزام بل علىٰ بيان مواضع الغلط والضعف في حججهم.

علاقته بالملوك والسلاطين:

واتصل بملكي الغوريِّيْنَ في بُخارَىٰ: غياث الدين، وأخيه شهاب الدين، وعمل لدىٰ الأخير، واتجه إلىٰ خراسان عند السلطان علاء الدين تكش المعروف بخوارزم شاه، فأكرمه، وعمل مربياً لابنه محمّد، فلما صار محمد سلطاناً قرّب الرازي وأعلىٰ منزلته.

ولا ريب في أنّ هذه النشاطات للإمام الرازي في التدريس والتعليم والالتقاء مع الأفاضل من:

ـ العلماء للتباحث معهم، وتمكين أواصر المحبة والتعارف الموجب للتعاون والتواثق في سبيل هذا الدين، أو نقدهم وتبين ضحالة آرائهم إن كان فيها ما ينتقد.

ـ وكذلك الحكام لتعليمهم معارف الدين، وتوجيههم لنصرة الدين والعمل بأحكام الإسلام، وتذكيرهم بواجباتهم تجاه الدين والامة الإسلامية.

ومن ذلك ما أورده التاج السبكي، قال: وذكر أن الإمام وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث: يا سلطان العالم، لا سلطانك يبقىٰ، ولا تلبيس الرازي يبقىٰ، وأن مردنا إلىٰ الله.

فهذه القصة تدل أبلغ دلالة علىٰ الطريقة العملية النافعة التي كان يتمثلها الإمام الرازي في إصلاح الناس بشتىٰ السبل الحكيمة التي يقدر عليها، وهو في ذلك جارٍ علىٰ منهج من تقدمه من أعلام أهل السنة كالإمام الأشعريّ، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وكذا من بعدَهم.

خلاصة منهج الإمام في خدمة العقيدة من الناحية العلمية والعملية

أولاً: الناحية العلمية:

ذكرنا سابقاً أصولَ طريقة الإمام العلمية في خدمة علم التوحيد، عن طريق التأليف والرد والنقد، وبهذه المنهجية في خدمة علم التوحيد؛ يكون الإمام قد أحاط في كتبه بجهات هذا العلم الشريف ومقاصده؛ لأنه يشتمل علىٰ البيان والرد، وهما ركنا علم الكلام.

فعلم التوحيد يشتمل علىٰ جهتين:

1ـ جهة الشرح والتقرير للمفاهيم والمعاني.

2ـ جهة التصديق والاستدلال: وهذه الجهة تشتمل علىٰ نحوين:

الأول: استنباط المعاني العقدية من النصوص الشرعية قدر المستطاع، وإرجاعها إليها، وهذا هو التأصيل النقلي.

الثاني: الاستدلال علىٰ الأحكام العقدية، وذلك يتمُّ بطريقتين:

الطريقة الأولىٰ: الاستدلال عليها ببيان الأدلة العقلية والنقلية القائمة عليها.

الطريقة الثانية: تدعيمها عن طريق دفع شبه ودلالات المخالف، وانتقادها وبيان زيفها ومخالفتها للعقل السليم والفهم الصحيح للنقل الثابت.

ثانيـًا: الناحية العملية:

تتجلىٰ هذه الناحية في التعاون مع العلماء والتعرف عليهم، وفي الاهتمام بتدريس الطلاب وفتح الآفاق أمامهم، وتيسير أمورهم العلمية والعملية، والاهتمام بتوجيه أولي الأمر من السلاطين والملوك لما ينفع الناس في دنياهم وآخرتهم، وحضهم علىٰ اتباع الطريق الحق بتعليمهم وإرشادهم، ومتابعة أمورهم قدر المستطاع.

ردُّ انتقادات موجهة علىٰ طريقته

1ـ قال بعض الناقدين: «**يوردُ الشُّبَهَ نقدًا، ويحلها نسيئة**»: أي أن إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين علىٰ غاية ما يكون من القوة، وإيراد جواب أهل الحق منها علىٰ غاية ما يكون من الوهاء، وذلك في غالب كتبه الكلامية والحكمية كـ «الأربعين»، و«المحصل»، و«النهاية»، و«المعالم»، و«المباحث المشرقية»، ونحوها. ويزعم بعضهم أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر علىٰ التصريح به، ولكن هذا خلاف ظاهر حاله، فإنه ما كان يخاف من قول يذهب إليه، أو اختيار ينصره.

وقال بعضهم إنه كان يستفرغ جهده في ذكر حجج الخصوم حتىٰ لا يبقىٰ له طاقة فيورد حجج أهل الحق موجزة!

وهذا غير صحيح أيضـًا؛ فإن من قرأ كتبه عرف أن إيراداته علىٰ أدلة الخصوم، وإن كانت في عبارة موجزة، إلا أنها كافية بعد استيفائه بيان مذاهب الخصوم، ولعمر الحق،

فإن المذاهب الباطلة يكتفي أكثر الدارسين بمعرفة تفاصيلها ليتجلىٰ لهم فسادها، فإن أعانهم مع ذلك بذكر موارد الضعف فيها كان في ذلك الكفاية.

2ـ **اشتغاله وتأثره بالفلسفة:** قال التاج السبكيُّ في «معيد النعم» لما انتقد الفلسفة وأعلامها: فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة، ودوَّنوها، وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما؟ ثم أجاب قائلاً:

قلت: إنَّ هذين إمامان جليلان، ولم يخضْ واحد منهما في هذه العلوم حتىٰ صار قدوة في الدين، وضُربت الأمثال باسمهما في معرفة علىٰ الكلام علىٰ طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئاً غير ذلك، فتضل ضلالاً مبيناً، فهذان إمامان عظيمان وكان حقاً عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلىٰ مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور.

وكلام التاج السبكي كافٍ علىٰ اختصاره، ولا أحد من الباحثين يخالف في لزوم البحث في مذاهب المخالفين للرد عليها، فهذا منهج قرآني، وأعون للناس كافة علىٰ إدراك أن الإسلام هو الدين الحق.

3ـ **اشتغاله بالسحر واتهامه بالكفر:** قال الذهبي عنه وقد ترجم له في «الميزان» في حرف الفاء باسم «الفخر» كما أشار لذلك تاج الدين السبكي منتقداً إياه علىٰ ذكره الرازي وليس من أهل الرواية، رأس في الذكاء والعقليات لكنه عريٌّ عن الآثار، وله تشكيكات علىٰ مسائلَ من دعائم الدين تورث الحيرة؛ نسأل الله أن يُثبت الإيمان في قلوبنا، وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالىٰ. وقد قال الذهبي ذلك متأثرا بتهمة ابن تيمية للرازي بأنه كفر وارتد بهذا الكتاب وأنه عبد النجوم مدة ثم تاب، وكلاهما أخطأ وانحرف عن الصواب ففيهما انحراف عن أهل الحق.

الجواب: أنكر التاج السبكي نسبة «السر المكتوم» إليه، فقال: وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له، بل قيل: إنه مختلق عليه.

وقال تعليقاً على كلام الذهبي: وقال في «الميزان»: له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح.

"قلتُ: وقد عرفناك أن هذا الكتاب مختلقٌ عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر!!"

وقد ثبت ما أشار إليه الإمام التاج السبكي من براءة الرازي من الكفر الذي نسبه إليه الذهبي وابن تيمية في غير موقع، وإن كان الكتاب المذكور للرازي غير مختلق عليه، وذلك مما أثبته الإمام الرازي نفسه في مقدمة كتاب «السر المكتوم» ـ على فرض أنه له ـ فقد قال: بسم الله الرحمن الرحيم... الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علمه ونفذ في كل شيء حكمه، والصلاة والسلام على نبي الرحمة، وشفيع الأمة، محمد وآله الطاهرين، أما بعد: فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين، وسلم اليقين، والتكلان على إحسان الرحمن...إلخ.

وقد بينت في مقدمة كتاب نهاية العقول براءة الرازي عن الكفر والردة وعن التهم التي افتراها عليه ابن تيمية ومن تبعه، وغيرهم، فإن الرازي كتب الكتاب ليبين حقيقة السحر ويظهر الفارق بين معرفة السحر وبين العمل به، وقد ردَّ على أصولهم في كتابه نفسه وبين انحرافهم عن الحق في ثنايا الكتاب. فكيف يقال عليه بعد ذلك كله إنه كفر وارتدَّ.

4ـ تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة: أما الشهرزوري فقد نقده نقداً لاذعاً من منطلق فلسفي إشراقي وقال: له مصنفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين، ولا يعد في الرعيل الأول من المدققين، أورد على الحكماء شكوكاً وشبهاً كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضلّ بسببها، وما قدر على التخلص

منها، ويقول عنه أيضاً: هو شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط عشواء.

الجواب: تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة وإيراداته عليهم فيما يخالف عقيدة أهل السنة من محامده لا من معايبه، فهذه شهادة له لا عليه!

وأما التخابط الذي ينسبه للرازي، فإنما هو من سوء فهم الشهرزوري لكلام الرّازي، ولقلة اهتمامه بعلم الكلام، ومن يقرأ كتاب نهاية العقول للإمام الرازي أو الأربعين أو المطالب العالية فضلا عن كتبه الفلسفية الشهيرة، يعرف فساد قوله. فإن علم الكلام علم دقيق، وليس كل مسائله ظاهرة واضحة، بل فيها خصوصاً في الدقيق منها اجتهاد من وجه من الوجوه، فربما رأىٰ رأياً في بعض أحواله، ثم ظهر له أن هناك رأياً أقوىٰ وأقوم، وتغير أقوال الإمام الرازي أكثر ما يظهر في الدقيق من المسائل لا في جليلها.

وقد تكلم الإمام العلامة القرافي في نفائس الأصول في شرح المحصول للإمام الرازي في الرد علىٰ من اعترض علىٰ الرازي بأنه يختار في بعض كتبه رأياً، ثم يختار خلافه وما قد لا يتوافق معه في كتاب آخر، وهو وإن كان يتكلم في أصول الفقه إلا أن تعليله ينفع عموماً، ولذلك رأينا أن ننقل كلامه هنا، لما فيه من فائدة.

قال القرافي: "سلمنا أن هذا الاختيار لا يجتمع مع ذلك، وأيّ محذور في هذا، وذلك أن العلوم ليس تقليدية، ولا يجمد فيها علىٰ حالة واحدة طول عمره، إلا جامد العقل، فاتر الذهن، قليل الفكرة، فاتر الفطرة، إلا في الأمور الجليلة جداً، فإنها لا تتغير عند العقلاء، وليس هذا منها، بل هذا من محالِّ النظر، وموارد التغير، فهذا الاختلاف مما يدلُّ علىٰ وفور علم الإمام وجودة عقله ودينه، أما عقله وعلمه، فإنه أبداً في النظر والنقل، طالب للازدياد والتحصيل والوصول إلىٰ غاية بعد غاية، وكشف حقيقة بعد حقيقة، فيظهر له دائماً خلاف ما ظهر له أولاً، وكذلك قال عمر رضي الله عنه في المشركة: ذلك علىٰ ما قضينا، وهذا علىٰ ما نقضي"، ورجع عما أفتىٰ به أولاً، ولم يزل العلماء علىٰ ذلك قديماً وحديثاً.

وأما وفور دينه: فلأنه إذا ظهر رجحان شيء، رجع إليه، ولا يخشىٰ أن يقال: غلط أولاً، ثم رجع للحق، بل يقول الحق متىٰ ما ظهر له، ولا يكترث بمن يعتب عليه للاختيار الأول، وهذا عائد الدين، وصلابة الهمة، فهذا بأن يُشكَر به الإمام أولىٰ وأحرىٰ، وأن يجعل من صفات كماله، لا من صفات نقصانه .

ولقد رأيت جماعة قصدت هممهم عن فهم كلام الإمام، والاشتغال بتحصيل معاني كتبه، فيعيبونه بهذا، وينفرون الناس، ويقولون: هو ينقض كلامه بعضه بعضاً، فلا تشتغلوا به، وطول الزمان ينقلون عن الشافعي وغيره من السادة الكرام عدة أقوال في المسألة الواحدة، ولا يعدُّ ذلك أحد من معايبهم، بل من كمالهم، فلم لا يفعلون ذلك ها هنا؟

بل من جهل شيئاً عاداه، وعادىٰ أهله لا سيما، وفي هذه الاختلافات تنبيه الطالب علىٰ النظر، وتفننٍ من المدارك، ووجوه الترجيح، وقوة إيضاح الحقّ، فإن كثرة أقل المباحث مما يزيد الحق وضوحاً عند الفضلاء، وذوي العقول الراجحة، كما أن الأخوث[1] وناقص العقل، إذا اختلفت عليه المباحث يتيه ويضل، ولا يبقىٰ له حاصل البتة، بل لا يعرف المشي إلا علىٰ تفنن واحد، وكالدابة لا تعرف دار صاحبها إلا إذا لم تختلف الطرق عليها، أما ذو البصيرة الراجحة فلا[2]".

وكلام الإمام القرافي في هذا الباب نفيس للغاية، مفيد ومنه يتعلم الباحث العلم واحترام العلماء، وآداب الطلب والبحث .

---

(١) خوث الرجل خوثاً، وهو أخوث بين الخوَث :عظم بطنه واسترخىٰ.

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصريّ القرافيّ (684) هـ،(1953-1952 /5) ، تحقيق :عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض .مكتبة نزار مصطفىٰ الباز .ط1، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

5ـ **اشتمال كتبه علىٰ ذكر مذاهب الفلاسفة مما لا يناسب المبتدئين:**

قال الإمام السنوسي في شرحه علىٰ «أم البراهين»: وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم علىٰ كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، و«طوالع البيضاوي» ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة.

الجواب: هذا ليس قدحاً في كتب الرازي نفسها، بل تحذيرٌ للمبتدئين من تداولها، خصوصاً الكتب الكبيرة التي ذكرناها في المرحلة الثانية والثالثة من تصنيف كتبه.

وهذه المنهجية ليست خاصة بكتب علم الكلام، بل إن أي مبتدئ في علم، ولو كان من علوم الطبيعة، لا ينصح بأن يبتدئ في دراسته من الكتب المفصلة المليئة بالخلافات والمناقشات.

وقد تقدم بيان التاج السبكي لاشتغال الأعلام بالفلسفة وفائدته في حقهم لقدرتهم علىٰ دفع الشبه والتنبيه علىٰ أغلط الفلاسفة ومغالطاتهم، وفي ذلك نصرة عظيمة لأهل الحق.

6ـ **تراجعه عن مذهبه في وصيته:**

وهذه التهمة صدرت عن رجلين:

الأول: معارض للرازي من المجسمة ـ أو المتفلسفة ـ أراد تشكيك الناس فيه، فزعم تراجعه عن مذهبه.

والثاني: رجل لم يفهم حقيقة مراد الرازي فتوهَّمَ تراجُعَه.

والحقيقة أن الرازي وهو يملي وصيته يورد القواعد العظيمة، وخلاصة المقاصد التي توصل إليها في بحوثه وكتبه، فليس في الوصية تراجع ولا نفي لما كان يقرره، بل

اعتراف بالحق الذي كان عليه ولم يزل، فلذلك تراه يقول فيها: "فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنتُ أكتب من كل شيء شيئاً لأقف علىٰ كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة: أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره المنزَّه عن مماثلة المتحيزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة.

ولقد اختبرت الطرق الكلاميةَ والمناهج الفلسفيةَ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعىٰ في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشىٰ في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية[1]! فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقولُ به وألقىٰ الله به.

أما ما ينتهي الأمر فيه إلىٰ الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنىٰ الواحد فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول:

---

(١) يزعم بعض أن كلام الرازي هنا تراجع عن منهجه، أو براءة منه! وهو فهم منحرف عن مراد الرازي. فإنه يقول بكل وضوح أن منهج القرآن أحسن المناهج، ومن الذي يفضل منهجه من المسلمين علىٰ منهج القرآن! ولكن شتان ما بين واحد يقول ذلك بمعزل عن الدليل والخبرة والتجربة الخاصة والممارسة العلمية الطويلة، وبين من قام بذلك فثبت عنده بكل ذلك أن منهج القرآن أفضل المناهج، وأقومها، وأحسنها في دلالة الناس إلىٰ الحق. وأنا أستغرب ممن يلصق تلك التهمة السخيفة بالرازي، فهل يتصور أن الرازي كان يتخيل أن منهج المتكلمين أفضل من القرآن، أم إنه كان يقول إن ما لدىٰ المتكلمين هو في أغلبه مستمد من القرآن، علىٰ سبيل القطع، وبعضه يحتمل النظر والمراجعات! وهو الشأن كله في مناهج العلماء في جميع العلوم: الفقه، والتفسير، والحديث...الخ.

يـا إلــه العــالمين، إني أرىٰ الخلـق مطبقـين علـىٰ أنـك أكـرم الأكـرمين، وأرحـم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فأستشهد علمك وأقول: إن علمتَ مني أني أردتُ به تحقيق باطل أو إبطال حقٍّ فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمتَ مني أني ما سعيتُ إلا في تقرير ما اعتقدتُ أنه الحق وتصوّرتُ أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقلّ وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني وارحمني، واستر زلتي، وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفانُ العارفين، ولا ينقُص ملكه بخطأ المجرمين.

وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما..."الخ.

وهذا كلام مَنْ يُعَلِّمُ طلابه ومَن يثق به من الناس ما انتهت إليه خبرته، وما آلت إليه معارفه، وذلك لا يخالف ما كان يقرره، وليس في كلامه المذكور في الوصية تراجع أو اعتراف بأنه كان منحرفا فاهتدىٰ! كما يزعم بعض المتربصين.

ولذلك فإن العلماء الذين ذكروا هذه الوصية، بينوا أنها تدلُّ علىٰ حسن اعتقاد الرازي، لا علىٰ تراجعه، ولا علىٰ أنه كان علىٰ اعتقادٍ سيءٍ فحسنه عند موته؛ كما أوهم بعضُ مبغضيه وشانئيه، أو من لم يحط بأحواله وحقيقه طريقته، فقد جاء في «وفيات الأعيان» لابن خَلِّكان: ورأيت له وصية أملاها في مرض موته علىٰ أحد تلامذته تدل علىٰ حُسْنِ العقيدة[1].

وكذا قال الصلاح الصفدي في «الوافي بالوفيات» بعدما ساق وصية الرازي: "قلت: ومن وقف علىٰ هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة"[2].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (252/ 4).

(٢) الوافي بالوفيات، للصفَدي (177-176/ 4).

وأما ما ذكره الإمام ابن حجر في «لسان الميزان»: وقد مات الفخر يوم الإثنين سنة ست وست مئة بمدينة هراة، واسمه محمد بن عمر بن الحسين، وأوصىٰ بوصية تدل علىٰ أنه حسن اعتقاده[1].

فإما أن تكون تحريفـًا في النسخة، كما ظهر من النسخة التي حققها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وليس فيها هذه الكلمة، كما قرّره بعض الباحثين[2]، أو أن تكون كلمة «أن» زائدة فيكون ابن حجر قد قال: «علىٰ حسن اعتقاده» أو نقرؤها:«علىٰ أنه حسنٌ اعتقادُه»، فيندفع كل قيل. وهذا قدر كافٍ لبيان أن الإمام الرازي غير مقدوح في عقيدته، ومن قدح فيها فبلا دليل وعن تعصب أو عدم تحقيق.

وقد بينت تفاصيل متعلقة بهذه المسألة في مقدمتي علىٰ **نهاية العقول** للإمام الرازي يرجع إليها من أراد.

---

(١) لسان الميزان، لابن حجر (428/ 4).

(٢) قال الشيخ صلاح الدين الإدلبي في كتابه «عقائد الأشاعرة» ص 48 ما نصه: نقل الباحث (يعني: سفر الحوالي) أن ابن حجر قال في «لسان الميزان» في آخر ترجمة فخر الدين الرازي: «أوصىٰ بوصية تدل علىٰ أنه حسّن اعتقاده»!!! وقد وقع في قلبي من هذه الكلمة شيء، واستبعدتها جداً، لكن ما العمل؟ وليس أمام الباحث من «لسان الميزان» إلا هذه الطبعة السقيمة المحرفة المشوهة !!

ثم ظهرت طبعة حسنة قيمة من «اللسان»، محققة علىٰ عدة نسخ خطية، بعناية الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، وتبين منها أن تلك الكلمة ليست في شيء من النسخ الخطية، وأنها مكتوبة في حاشية إحدىٰ النسخ، فبطل إثبات تلك الكلمة عن الحافظ ابن حجر رحمه الله والاستدلال بها والبناء عليها. اهـ.

الخَمْسُوْنَ

في أُصُوْلِ الدِّيْنِ

للإمامِ فَخْرِ الدِّيْنِ الرَّازِيِّ

حقَّقهُ وَعَلَّقَ عليهِ

سَعِيْد عَبْد اللَّطِيْف فُوْدَة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

ربِّ أَعِنْ

قال الإمام العالم[1] (الأوحد أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين)[2] [فخر الدين][3] الرازي[4] رحمه الله [تعالىٰ ورضي عنه[5]]:

الحمد لله[6] الذي تحيرت العقولُ والأَرْواحُ في مُطالعَةِ بَيْداءِ كِبْرِيائِهِ وعِزَّتِه[7]، وتاهت الأَبْصارُ والأَفْكارُ في حَضِيْضِ كمالِ صمَدِيَّتِه[8].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) ما بينهما ليس في أ.

(٣) زيادة من أ.

(٤) ليست في أ.

(٥)زيادة من أ.

(٦) الله تعالىٰ هو الموجود الواجب الوجود، الذي يستغني عن كل ما سواه، ويحتاج إليه كل ما عداه. فهو متصف بصفات الكمال، منزه عن سمات النقص. ولما افتقرت الموجودات كلها إليه في وجودها وفي سائر كمالاتها، الوجودية والماهوية، استحق الحمد لذاته.

(٧) إن الله تعالىٰ لما تنزه عن كل سمات النقص وصفات الحوادث والافتقار للممكنات كلها، حارت العقول والأوهام في حقيقته، واستغربت أيما استغراب من أصل تنزهه عن كلِّ ما يمكن أن تراه أعينها في الموجودات الممكنة، فلم تقدر الأوهام ولا تطيق العقول أن تستوعب حقيقة كونه منزها في ذاته، فكيف يمكن أن يوجد موجود لا يشابه غيره في الحقيقة، ولا في علل النفي والتنزه.

(٨) كما حارت العقول والأوهام في تنزه الله تعالىٰ عن سمات النقص كالحدود والجهات والأحياز، فلم تعقل حقيقة الموجود المتصف بنحو هذه الصفات، تقليداً منها لما تراه من مفتقرات، فكذلك حارت العقول أيضا في حقيقة الصفات الوجودية والثبوتية التي يتصف بها =

الموجودِ الذي تنزه في وجوده عن مشاكلة المكان، ومناسبة[1] الزمان وتجديد[2] الليل والنهار وتحديد[3] الأحياز والأقطار[4].

الواجبِ الوجود الذي ليس لفيض فضله وَجودِ جُودِهِ[5] نهاية، ولا لأنواع اصطناعه في أطراف الآفاق والأنفس غاية[6].

كثرةُ جملة[7] الممكنات دليلُ وحدانيته[8]،حيث قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[9][سورة الذاريات:٤٩].

=

الله تعالىٰ بحيث لزم عنه كل هذا الكمال، فلم تقدر علىٰ الإحاطة بحيثيات كمالاته، فتاهت الأبصار فيها وذهبت أنوار العقول واضمحلت.

فكل ما يعرفه الإنسان عن الإله مجرد أحكام ونسب، لا حقائق الصفات ولا حقيقة الذات.

فمن أدرك ذلك عرف الطريق الموصل للمطلوب للمطلوب في النظر في الإلهيات.

وهذه المقدمة تشتمل علىٰ الأصول التي لا بد أن يلتفت إليها الباحث في هذا العلم الجليل.

(١)ب: ومشابهة.

(٢)كذا في أ، وفي ب: وتعديد.

(٣)في أ: وتعديد الأحيان...الخ. ب: وتعديد الآحاد والأقطار. وفي سائر النسخ المطبوعة: وتحديد.

(٤)هذا إشارة إلىٰ ما وضحناه فيما سبق.

(٥)أ، ب: ليس لفيض فضله وجود جوده...الخ. وفي المطبوعات: ووجود جوده.

(٦) بعدما فرغ من الإشارة إلىٰ صفاته الثبوتية والسلبية المبنية علىٰ أساس أنه واجب الوجود، شرع في الإشارة إلىٰ ألوان أفعاله وتنوعاتها، وبعض ما ينبىٰ عليها مما يفيد الجنس الإنساني.

(٧) ب: "جملة الممكنات"، وكلمة "كثرة" ليست فيها.

(٨) يريد أن الممكنات مع كثرتها فهي جملة واحدة متناسبة متشاكلة، وهذا التشاكل مع كثرة الماهيات واختلاف خصائصها لا يصدر إلا عن فاعل واحد.

(٩) أي خلقنا من كل شيء صنفين ونوعين أو متقابلين كالظلمة والنور والصحة والمرض، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[سورة الذاريات:٤٩] أي لعلك تنظرون فتعرفون أن الله تعالىٰ واحد لا ثاني له. وقال الماوردي في النكت والعيون: "يحتمل وجهين: أحدهما: تعلمون بأنه واحد.

=

وتَغيرُ[1] جميع الممكنات[2] برهان قدرته[3]، لقوله تعالىٰ: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾[سورة الرحمن:١٧][4].

=

الثاني: تعلمون أنه خالق"، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾﴾[سورة النجم:٤٥]، وقال تعالىٰ ﴿وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾﴾[سورة النبأ:٨].

(١) كذا في ب، وفي أ: وتغيير.

(٢) ب: الكائنات...برهان وكدته، وهي تصحيف.

(٣) الممكنات مفتقرة في وجودها وفي ماهياتها إلىٰ فاعل مختار، فلا ثبوت لها لأنفسها، ولذلك استعمل الرازي كلمة (تغير) أي تبدلها وتنوعها وتشكلها، وفي بعض النسخ (تغيير)، فلا ثبوت لها لأنفسها، ولا منشأ لها من ذاتها لوجوب كونها علىٰ ما هي عليه. فالله تعالىٰ هو المغير لها من العدم إلىٰ الوجود ومن الوجود إلىٰ العدم، والمعين لماهياتها لأن تكون هي أمراً آخر. فهذا الفعل الملاحظ في الوجود دليل علىٰ ان فاعله مختار قادر علىٰ ما يفعله.

ولا يخرج ممكن ما عن أن يكون من متعلَّقات قدرته جل شأنه، ولذلك قال الرازي (وتغير جميع الممكنات) أي تغير كل واحدٍ واحدٍ منها، وتغير جملتها التي هي عليها، كل ذلك دليل علىٰ قدرته تعالىٰ.

ولا يجب في العقل أن يكون العالم علىٰ هذه الصورة التي نلاحظه عليها، والله تعالىٰ قادر علىٰ تغيير جملته وصورته الكلية لصورة أخرىٰ كما يفعل ذلك في العالم الآخر، بإذنه وقدرته.

ولا حقيقة لما كان يتوهمه بعض الفلاسفة المتقدمين من أن بعض الممكنات صادرة وجوبا عن ذات الواجب، فكل ذلك محض أوهام، بين المتكلمون فسادها وعدم مطابقتها للأمر في نفسه. ولا أعتقد أن أحدا في العالم المعاصر يقول بهذه التصورات في عصرنا إلا بعض الفرق المتصلبة المتكتمة الغائبة في أوهام جهالاتها، ولذلك لا يظهرون ما يعتقدونه إلا لأصحابهم ومن يثق بهم اغتراراً، والحق أعلىٰ وأجل من أن يكون سجين الكتمان.

(٤) تأمل حسن استشهاد الرازي بهذه الآية علىٰ ما ذكره، فذكرُ المشرقين والمغربين في الآية أحاطَ بجميع الوجود الممكن، وجعل جميع هذا الوجود مربوبا لله تعالىٰ دليل علىٰ تمكن قدرته جل شأنه في جميع حيثيات الوجود الممكن. قال الخازن: "(رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ) يعني مشرق الصيف وهو غاية ارتفاع الشمس ومشرق الشتاء وهو غاية انحطاط الشمس. (وَرَبُّ

=

أحاطَ بحْرُ خِضَمِّ علْمِه بكلِّ المعلومات، من الذوات والصفات والكليات والجزئيات، والباقيات والمتغيرات.

وإليه أشار حيث قال[1] تعالىٰ: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴾[سورة الأنعام: ٥٩][2].

=

الْمَغْرِبَيْنِ) يعني مغرب الصيف ومغرب الشتاء، وقيل يعني مشرق الشمس ومشرق القمر ومغرب الشمس ومغرب القمر". وقال الماورديّ في النكت والعيون: "فيها ثلاثة أقاويل:
أحدها: أن المشرقين مشرق الشمس في الشتاء والصيف، والمغربين مغرب الشمس في الشتاء والصيف، قاله ابن عباس.
الثاني: أن المشرقين مشرق الشمس والقمر، والمغربين مغربهما.
الثالث: أن المشرقين الفجر والشمس، والمغربين الشمس والغسق.
وأغمضَ سهل بن عبد الله بقول رابع: ان المشرقين مشرق القلب واللسان، والمغربين مغرب القلب واللسان". وقوله: أغمض يعني: أنه تفسير إشاري.

(١) كذا في أ، ب: حيث قال. وفي المطبوعات: الإشارة بقوله.

(٢) أي لا عند غيره، فهي تفيد الحصر. والمفاتح جمع مِفْتح وَمَفْتحٍ، فالمفتح بالكسر: المفتاح الذي يفتح به، والمفتح بفتح الميم الخزانة، وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مَفْتح. فمفاتح الغيب: خزائنه.
والمفاتح علىٰ المعنىٰ الأول فيها استعارة، لأن من عنده الغيب كيف يقال فيه إن عنده مفاتح الغيب التي يفتح بها المغاليق ليطلع علىٰ الغيب، وعلىٰ الثاني: يرد أن الغيب كله عنده جل وعز، وأنه القادر علىٰ كل شيء المسيطر علىٰ كل ممكن. وعن عبد الله بن عمر عن النبي - ﷺ- قال: "مفاتح الغيب خمس: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ﴾[سورة لقمان: ٣٤].
علمه تعالىٰ محيط بكل ذلك جل شأنه، وفي هذا تصريح بمخالفة مذاهب بعض المتفلسفة من المتقدمين والمتأخرين الذين قصروا علمه جل شأنه علىٰ بعض أنواع المعارف، فقالوا إنه عالم بالكليات فقط، وأما علمه بالمتغيرات فباطل لأنه يلزم منه أن يكون متغيراً، وحادثا، وبعض المعاصرين قالوا إن الله لما كان منزها عن المكان والزمان، كما يقول بذلك أغلب المؤمنين بالإله، فهو إذن لا يمكن أن يحيط بعلمه بما في ضمن الزمان والمكان، لأن العلم
=

هو(1) المستحق للطاعة والخضوع والعبادة والخشوع لا غيره، لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[سورة القصص:٨٨](2).

=

بذلك موقوف علىٰ أن يكون العالم والمعلوم لهما جهة تقابل وحيثية مقابلة، ولما انعدمت هذه الحيثية بين المنزه عن المكان والزمان وعن ما في ضمن الزمان والمكان، استحال أن يكون عالما بهما وبما يشتملان عليه.

ومن الأدلة القاطعة علىٰ أن علمه تعالىٰ متعلق بجميع ما ذكره الإمام، أنه موجد لكل ما في هذا العالم، وموجود الشيء يستحيل أن يكون جاهلا به. فضلا عن الأدلة النقلية التي أشار الإمام لبعضها، وسوف يأتي تمام هذا المبحث في موضعه.

(١) ليست في ب.

(٢) قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[سورة القصص:٨٨]. أي لا يستحق العبادة إلا الله تعالىٰ. قال الخازن في تفسيره: "قال ابن عباس: الخطاب في الظاهر للنبيّ ﷺ والمراد به أهل دينه أي ولا تظاهر الكفار ولا توافقهم وَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهـًا آخَرَ معناه أنه واجب علىٰ الكل إلا أنه خاطبه به مخصوصا لأجل التعظيم. فإن قلت النبيّ ﷺ كان معصوما من أن يدعو مع الله إلها آخر فما فائدة هذا النهي. قلت الخطاب معه والمراد به غيره وقيل معناه لا تتخذ غيره وكيلا علىٰ أمورك كلها ولا تعتمد علىٰ غيره (لا إِلهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ) أي فان إِلَّا وَجْهَهُ أي إلا هو والوجه يعبر به عن الذات وقيل معناه إلا ما أريد به وجهه لأن عمل كل شيء أريد به غير الله فهو هالك (لَهُ الْحُكْمُ) أي فصل القضاء بين الخلق (وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) أي: تردون في الآخرة فيجزيكم بأعمالكم والله أعلم بمراده"اهـ.

رتب الإمام الرازي استحقاقَ الله تعالىٰ للعبادة والخضوع له من طرف المكلفين وغيرهم علىٰ ما مضىٰ من الصفات التي لا يمكن أن يتصف بها غير الله تعالىٰ، فإن كان هناك عبادة صحيحة، فلا بدّ أن تكون لله تعالىٰ، ومن يعبد غير الله تعالىٰ فقد افترىٰ إثما وعبد ما لا يستحق أن يعبد واتخذه صنمـًا! وهذه جهالة وانحراف عن أصول العلم والمنهجية الصحيحة. فالفعل الصحيح ينبغي أن يقوم علىٰ علم صحيح، وإذا ثبت فساد ألوهية غير الله تعالىٰ لعدم استحقاقه، فكيف يجوزون عبادة غيره!؟

=

وهو[1] الموصوف بصفة الفردانية، ونعتِ[2] الوَحْدانية، وبراءة الذات والصفات عن وصمة القسمة، وتهمة الكثرة، لا سواه، قال عزَّ مِنْ قائل: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[سورة البقرة:١٦٣][3].

=

قال الرازي في تفسيره عند قوله تعالىٰ (إلا وجهه): "معناه: إلا هو فذكر قوله إلا هو بعد قوله لا إله فدل ذلك علىٰ أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة.

وأما البرهان: فهو أن من الناس من قال: إن تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها، بل لا تأثير له إلا في إعطاء صفة الوجود لها. فقلت: فالوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره.

فإن التزموا ذلك وقالوا: الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود.

فنقول تلك الموصوفية إن لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود، امتنع إسنادها إلىٰ الفاعل، وإن كانت مفهوما مغايراً، فذلك المفهوم المغاير لا بدَّ وأن يكون له ماهية، وحينئذ يعود الكلام.

فثبت: أن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات، ينفي التأثير والمؤثر، وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل.

فثبت: أن المؤثر يؤثر في الماهيات، فكل ما بالغير فإنه يرتفع بارتفاع الغير، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية، ولا حقيقة، فبقدرته صارت الماهيات ماهيات، وصارت الحقائق حقائق، وقبل تأثير قدرته: فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت.

وعند هذا يظهر صدق قولنا: لا هو إلا هو، أي: لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه. فثبت: أنه لا هو إلا هو والله أعلم".

(١) في أ بدون الواو.

(٢) ب: ونور.

(٣) أشار الرازي هنا إلىٰ بعض الصفات التي يجب علىٰ المكلف الاعتقاد بها مما يدور علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عما لا يليق به مما يتوهمه بعض المنحرفين ثابتا له، فبعض المجسمة ممن سفه عقله اعتقد في الله تعالىٰ التحيز والحركة والتغير في ذاته وفي صفاته، وزعم أن الله تعالىٰ يكتسب صفات لم تكن له أفرادها من قبل، وزعم أنه تعالىٰ يتأثر بخلقه فيحدث فيه صفات

=

=

وجودية هي كمالات له! وغير ذلك من أوهامهم التي ألصقوها برب العزة فسبحان الله عما يصفون.

قال الماوردي في تفسيره: " أراد بذلك أمرين:

أحدهما: أن إله جميع الخلق واحد، لا كما ذهبت إليه عبدة الأصنام من العرب وغيرهم أن لكل قوم إلَهـًا غير إله من سواهم.

والثاني: أن الإله وإنْ كان إلهـًا لجميع الخلق فهو واحد لا ثاني له ولا مثل له".

وقال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: "المسألة الرابعة: الحقُّ ﷻ واحِدٌ باعتبارين:

أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة.

والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود، وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات.

فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني.

والبرهان علىٰ ثبوت الوحدة بالتفسير الأول:

أنه لو كان مركبـًا لافتقر تحققه إلىٰ تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلىٰ غيره، وكل مفتقر إلىٰ غيره ممكن لذاته واجب لغيره، فهو مركب مفتقر إلىٰ غيره ممكن لذاته. فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركبـًا.

فإذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه:

-لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام.

-ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس، أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص، إلا أنه قد صعب ذلك علىٰ أقوام، وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مريد، فالمفهوم من هذه الصفات: إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك، والأول باطل لوجوه:

أحدها: أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات، وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة، بل هذا هو الواجب عند من يقول: إن ذاته المخصوصة غير معلومة، وصفاته معلومة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فإذن هذه الصفات أمور زائدة علىٰ الذات.

وثانيها: أن هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات، لكان قولنا في الذات إنها عالمة أو ليست عالمة جاريـًا مجرىٰ قولنا: الذات ذات، أو لا ذات، ولاستحال أن يكون ذلك في البحث

=

=

يحتمل أن يقام البرهان علىٰ نفيه وإثباته فإن من قال: الذات ذات، علم كل أحد بالضرورة صدقه، ومن قال: الذات ليست بذات، علم كل أحد بالضرورة كذبه.

ولما كان قولنا: الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا: لذات ذات الذات ليست بذات، علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة علىٰ الذات.

وثالثها: أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلىٰ ذاته فقط، وذاته ليست إلا شيئاً واحداً، لكان المرجع بهذه الصفات إلىٰ شيء واحد، فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة علىٰ كونه قادراً، تغني عن إقامة الدلالة علىٰ كونه عالمـاً، وعلىٰ كونه حيـاً، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلىٰ دليل خاص، علمنا أنه ليس المرجع بها إلىٰ الذات.

إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة علىٰ الذات، فنقول: هذه الصفات إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، لا جائز أن تكون سلبية، لأن السلب نفي محض، والنفي المحض لا تخصص فيه، ولأنا جعلنا كونه عالمـاً قادراً عبارة عن نفي الجهل، والعجز فالجهل والعجز: إما أن يكون المرجع بهما إلىٰ العدم، وأنه ليس بعالم ولا قادر، أو يكون المرجع إلىٰ أمر ثبوتي، وهو: أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق، والعجز عبارة عن إخلال حال القدرة.

فإن كان الأول: كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب، فيكون ثبوتيـاً.

وإن كان الثاني: لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنىٰ تحقق العلم والقدرة، فإن الجماد قد انتفىٰ عنه الجهل والعجز بهذا المعنىٰ، مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة.

فثبت: أن صفات الله تعالىٰ أمور زائدة علىٰ ذاته قائمة بذاته، والإله عبارة عن مجموع الذات والصفات.

فقد عاد القول إلىٰ أن حقيقة الإله تعالىٰ مركبة من أمور كثيرة، فكيف القول فيه؟

وإشكال آخر: وهو أنا قد دللنا علىٰ أن الوحدة صفة زائدة علىٰ الذات قائمة بالذات، فإذا كانت حقيقة الحق واحدة، فهناك أمور ثلاثة: تلك الحقيقة، وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية، فذلك ثالث ثلاثة فأين التوحيد؟

وإشكال ثالث: وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا؟

-فإن كانت موجودة، فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات، وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات، فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية.

-وإن لم تكن موجودة، فهذا إشارة إلىٰ العدم.

وكذا القول في الوجوب، فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات، لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلىٰ المحمول بالموصوفية

=

=

والانتساب مغاير بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولىٰ.

وأيضـًا: فالذات قائمة بنفسها، ويستحيل أن يكون مسمىٰ الواجب أمراً قائمـًا بالنفس.

ولأنا نصف الذات بالوجوب، ووصف الشيء بنفسه محال.

فثبت: أنه لو وجب موجود واجب الوجود، لكان وجوب وجوده زائداً علىٰ ذاته، فهناك أمران: تلك الذات مع ذلك الوجوب، ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث.

وإشكال رابع: وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها؟ وهل يمكن التعبير عنها أم لا؟

والأول محال، لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء، فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد.

وإن لم يكن التعبير عنه، فهو معلوم البتة لا بالنفي ولا بالإثبات، فهو مغفول عنه.

فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال.

والجواب عن الأول: أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات، ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلىٰ تحقق أجزائه، إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات، فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.

وأما الإشكال الثاني، وهو أن الوحدة صفة زائدة علىٰ الذات، فإذا نظرت إليها من حيث أنها واحدة فهناك أمور ثلاثة، لا أمر واحد، فالجواب: أن الذي ذكرته حق، ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو، وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنه هو مع ترك الالتفات إلىٰ أنه واحد، فهناك تتحقق الوحدة.

وههنا حالة عجيبة، فإن العقل ما دام يلتفت إلىٰ الوحدة، فهو بعد لم يصل إلىٰ عالم الوحدة، فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلىٰ الوحدة. فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلىٰ سره.

وهذا أيضـًا هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب.

أما الإشكال الرابع، وهو أنه هل يمكن التعبير عنه، فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متىٰ عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر، والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة، فليس هناك توحيد، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الإخبار عنه، فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد.

=

وهو[1] المقدس في أفعاله عن الشهوة[2]، وفي علمه عن الشبهة[3]، والمتعالي في أفعاله عن المادة والمدة[4].

=

فأما إذا نظرت إليه من حيث إنه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالإثبات، فهناك تحقق الوصول إلىٰ مبادئ عالم التوحيد.

ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله (هو) فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد، وسنذكر شمَّةً من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالىٰ.

أما الوحدة بالمعنىٰ الثاني، وهي أنه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود: فكأن هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق ﷻ.

وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالىٰ:﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[سورة الأنبياء: ٢٢].

أما الوحدة بالتفسير الأول، فليست من خواص ذات الحق ﷻ، لأنه لا شك في وجود موجودات، وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات، فثبت: أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنىٰ الأول ليست من الأمور التي توحَّد الحق سبحانه بها، أما الواحدية بالمعنىٰ الثاني فالحقُّ ﷻ متوحدٌ بها، ومتفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه.

فهذه تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر، وفكره القاصر، مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الأفكار، والأوهام وعلائق العقول والأفهام".

(١) ليست في ب.

(٢) أ: في فعله عن الشهوات. ب: شهوة.

أي إن أفعاله تعالىٰ لا تصدر عن داعية تؤثر فيه فتجعله يفعل، كما يفعل البشر أكثر أفعالهم، فتكون الغاية والعلل الدافعة هي الأسباب الحقيقية لاندفاع إرادتهم ورغبتهم المخلوطة بالهوىٰ نحو الفعل. بل إن الله تعالىٰ فاعل مختار حقيقة، ولذلك يقول العلماء من المحققين إنه تعالىٰ يفعل ويرتب الأغراض والحكم بأفعاله نفسها، وحتىٰ لو كان هناك تناسب بين الماهيات في نفس الأمر، فليس نفس هذا التناسب دافعا لله تعالىٰ لأن يفعل.

(٣) أ: وعلمه عن الشبهات. ب: سهوه.

(٤) قال الفلاسفة: إن الله تعالىٰ لا يفعل فعلاً حادثاً إلا إذا كانت مادته موجودة، فأي فعل محدث لا بد أن تكون مادته سابقة عليه، وأصل المادة لا يتوقف علىٰ فعل الله تعالىٰ

=

المنزَّه[1] في كلامه عن التهمة والريبة، لقوله تعالىٰ: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة المؤمنون: ١١٦][2].

وكمال[3] السعادة[4] في ملازمة خدمة عتبة جلال سرمديته، لقوله تعالىٰ: ﴿فَفِرُّوٓاْ

=

واختياره، فكل محدث لا بد له من مادة تتصور به، وفعل الله تعالىٰ لا يكون بإنشاء شيء لا من شيء، بل بتصوير أمر موجود بصور مختلفة. وهكذا قالوا أيضـًا إن الله تعالىٰ في أفعاله لا بد من الزمان، ولا يمكن أن يفعل شيئا لا في زمان، فكل أفعاله في زمان، ولذلك فإن الزمان ينبغي أن يكون أزليا لا أول له، وهذا لا يمكن تحقيقه في الواقع إلا إذا كان هناك أمر متحرك أزلا ويستمر تحركه أبداً، وفعل الله يكون في ضمن هذا الظرف الزماني الدائم اللازم الواجب في نفس الأمر.

ولذلك قال ابن رشد: إن فعل القديم يجب أن يكون قديمـًا أيضـًا، وهذا كمال له، اعتراضا علىٰ قول المتكلمين بحدوث العالم، وأخذها منه ابن تيمية لكن مع تغيير طفيف، فبدل قدم عين مادة العالم، قال بالقدم النوعي للمادة والصورة، وأثبت التسلسل في المادة والصورة معـًا، وهو الأمر الذي يرفضه الفلاسفة كما هو معلوم.

والرازي عندما ينفي المادة والمدة، ينفي هذا التصور البائس عن أفعال الله تعالىٰ، فهذا التصوير لا يمكن تحققه إلا لِعِلَّةٍ لا إرادةَ لها، أفعالها لا تنشأ إلا لعلل وإلا لأهداف معينة، ولا بد أن تكون فاعلة دواما، فلا يمكن أن نتصورها غير فاعلة، فالعلة لا تنفك عن الفعل، وما كان كذلك في التصور الإسلامي لا يمكن أن يكون الإله المنصوص عليه في النصوص والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، الذي هو المصور المبدئ المعيد الخالق الرازي الفاعل المختار...الخ. فما تثبته الفلسفة ليس الإلهَ الذي تثبته الأديان وعلىٰ رأسها دين التوحيد الإسلام، الذي تميز من بينها بنقائه الدائم وعدم وجود الخلل ولا الدسِّ ولا الزيادة والنقصان فيه.

(١) كذا في أ، وفي غيرها: المتنزه.

(٢) قال البيضاوي: "الذي يحقُّ له الملك مطلقـًا، فإن مَنْ عداه مملوك بالذات مالك بالعرَضِ، من وجه دون وجه، وفي حال دون حال".

(٣) كذا في ب: في أ بدون الواو.

(٤) ب: السعادات.

﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾[سورة الذاريات: ٥٠][1].

واعتماد الصديقين والمحققين والمتعبدين[2] والمجتهدين في رجاء رحمته وبرِّه، حيث قال: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ﴾[سورة يونس:٥٨][3].

وظهور نور السرور في الأرواح والأشباح من إعانته وإغاثته، لقوله تعالىٰ:﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾[سورة آل عمران:١٠٣][4].

---

(١) قال الخازن في تفسيره: "أي: قُلْ يا محمَّد: (ففروا إلىٰ الله) أي فاهربوا من عذابه إلىٰ ثوابه بالإيمان والطاعة، وقال ابن عباس: "ففروا منه إليه واعملوا بطاعته"، وقال سهل بن عبد الله: ففروا مما سوىٰ الله إلىٰ الله".

قال ابن عجيبة في التفسير المديد: "أي: من الأشكال والأضداد إلىٰ الواحد الفرد. وفي البخاري: "معناه: من الله إليه، قال القشيري: ارجعوا إلىٰ الله، والإشارة إلىٰ حالتين، إما رغبة في شيء، أو رهبة من شيء، أو حالي خوف ورجاء، أو طلب نفع أو دفع ضر، وينبغي أن يفر من الجهل إلىٰ العلم، ومن الهوىٰ إلىٰ التقوىٰ، ومن الشك إلىٰ اليقين، ومن الشيطان إلىٰ الله، ومِن فعله الذي هو بلاؤه إلىٰ فعله الذي هو كفايته، ومن وصفه الذي هو سخطه، إلىٰ وصفه الذي هو رحمته".

(٢) كذا في أ، وفي غيرها: والمعتبرين. ب: والمعتقدين.

(٣) قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝٥٨﴾[سورة يونس:٥٧-٥٨].

إن ما في القرآن موعظة وهداية من الله تعالىٰ، تدلُّ الناس علىٰ ما فيه كمال لهم في الدنيا والآخرة، وأنزله الله تعالىٰ بفضله بدون إيجاب عليه ولا لزوم، والالتزام بأوامر الله تعالىٰ أفضل للناس مما يجمعونه في الدنيا من أموال وجاه وسلطان لا علاقة له بالدين وطاعة الله.

(٤) أي تمسكوا بطاعة الله تعالىٰ والتزموا بدينه، ولا تفرقوا كما تفرق اليهود والنصارىٰ. والإيمان هو واسطة الوصول، ولذلك سمي حبلاً، والاعتصام بحبل الله تعالىٰ معناه أن تمنعوا أنفسكم من الفساد والانحراف وأن تحصنوا أنفسكم بما ينفعها. وقال ابن مسعود في خطبة: "عل يكم جميعا بالطاعة والجماعة فإنها حبل الله الذي أمر به"، وقال قتادة رحمه الله: "حبل الله الذي أمر بالاعتصام به هو القرآن".

وحمد جملة الحامدين:

من الابتداء في قوله[1]: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[سورة الأعراف: ٥٤][2].

إلىٰ الانتهاء في قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[سورة هود:١٠٧][3]،

---

(١) "في قوله" هنا والتي تليها ليست في ب.

(٢) قال تعالىٰ:﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾[سورة الأعراف:٥٤]، وقال تعالى:﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾[سورة يونس:٣]. وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾[سورة الفرقان:٥٩]. وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾﴾[سورة السجدة:٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾[سورة ق:٣٨].

(٣) قال تعالىٰ: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾[سورة هود:١٠٧]. أي: سمواتُ الآخرةِ وأرضُها؛ فإنَّ لهما سماءً وأرضًا، بدليل قوله تعالىٰ:﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[سورة إبراهيم:٤٨]، وتلكَ دائمة أبدًا، وقال الخازن: "خالِدِينَ فِيها يعني لابثين مقيمين في النار ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ قال الضحاك: يعني ما دامت سموات الجنة والنار وأرضهما ولا بد لأهل الجنة وأهل النار من سماء تظلهم وأرض تقلهم فكل ما علاك فأظلك فهو سماء وكل ما استقر عليه قدمك فهو أرض وقال أهل المعاني هذه عبارة عن التأبيد وذلك علىٰ عادة العرب فإنهم يقولون لا آتيك ما دامت السموات والأرض وما اختلف الليل والنهار يريدون بذلك التأبيد". ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[سورة هود:١٠٨].
=

لميدان اختياره وإرادته(1)، حيث قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ﴾[سورة القصص: ٧٠](2).

=

قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ: قيل: ما شاء ربك دوامها. والعرب تضع هذه اللفظة موضع التأبيد والدوام.

(١) كذا في أ: لميدان اختياره وإرادته. وفي ب: بميدان...الخ، وفي المطبوعات: مسلّم لميدان إحسانه وإفضاله.

(٢) قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[سورة القصص:٧٠]. قال الرازي: "أما قوله: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ﴾ فهو ظاهر علىٰ قولنا، لأنّ الثواب غير واجب عليه بل هو سبحانه يعطيه فضلاً وإحساناً فله الحمد في الأولىٰ والآخرة:

ويؤكد ذلك قول أهل الجنة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ﴾[سورة فاطر:٣٤]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾[سورة الزمر:٧٤]،﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ [سورة يونس:١٠]، أما المعتزلة فعندهم الثواب مستَحَقٌّ، فلا يستحق الحمد بفعله من أهل الجنة، وأما أهل النار: فما أنعم عليهم حتىٰ يستحق الحمد منهم. قال القاضي: إنه يستحق الحمد والشكر من أهل النار أيضـاً، بما فعله بهم في الدنيا من التمكين والتيسير والإلطاف وسائر النعم، لأنهم بإساءتهم لا يخرج ما أنعم الله عليهم من أن يوجب الشكر.

وهذا فيه نظر، لأن أهل الآخرة مضطرون إلىٰ معرفة الحقّ، فإذا علموا بالضرورة أن التوبة عن القبائح يجب علىٰ الله قبولها، وعلموا بالضرورة أن الاشتغال بالشكر الواجب عليهم يوجب علىٰ الله الثواب، وهم قادرون علىٰ ذلك وعالمون بأن بذلك مما يخلصهم عن العذاب، ويدخلهم في استحقاق الثواب، أفترىٰ أن الإنسان مع العلم بذلك والقدرة عليه يترك هذه التوبة؟ كلا، بل لا بدَّ أن يتوبوا وأن يشتغلوا بالشكر، ومتىٰ فعلوا ذلك فقد بطل العقاب".

الكمالات الإنسانية التامة اللائقة بهذا العالم المخلوق المعلوم الصفات، لا يمكن أن تترتب إلا علىٰ الالتزام بالأوامر والتوجيهات الإلهية التي أنزلها الله تعالىٰ علىٰ قلوب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فتعاليم الإله ترشد الإنسان إلىٰ كمالاته الممكنة في هذا العالم بأقصر طريق، وأيسره، وأكمله وأتمه، ولو تركَ الإنسان وحدَه لجعل يخوض ويجرب في

=

والصلوات[1] التي لا تعدُّ، والتحيات التي لا تحدُّ، علىٰ المؤيد المطهر[2]، والمشهد المعطر، النبيِّ الأميِّ محمد المصطفىٰ صلىٰ الله عليه، وعلىٰ آله[3]، ....

=

أفراد الجنس البشري ويستبدل شريعة وضعية بدل أخرىٰ ويتحكم بهواه ولن يصل للعدالة التي يوجهنا إليها الله تعالىٰ بكلماته النيرات المملوءة نور وهدىٰ وحكمة. فعلينا أن نلتزم بالدين الحق. ولا يمكن الخضوع لهذا التصور إلا بعد أن نحسن العلم بالصفات اللائقة بالله تعالىٰ تلك الصفات التي أشار الرازي إلىٰ معاقدها في هذه المقدمة.

وهذه التعاليم الإلهية لا يمكن التوصل إلىٰ جميعها إلا عن طريق الأنبياء الصادقين الذين يوحي إليهم الله تعالىٰ دينه الحق. ولا يمكن التوصل إليها عن طريق التأمل ولا التجريب ولا عن محض التفكير البشري بأشكاله المختلفة توصلا كاملا، ولو أمكن فلن يحصل ذلك إلا بعد انقضاء قرون وتجارب كثيرة تعود علىٰ الجنس البشري بالدمار والفساد العظيمين.

وهو الذي أوقع الإنسان فيه نفسه عندما ترك الالتزام بالدين الحق، وهو ما يظهر جليا في زماننا المملوء بالمصائب والمظالم بين البشر. ولذلك بادر الإمام الرازي رحمه الله بعد هذه الإشارة إلىٰ الصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد خاتم النبيين.

(١) كذا في أ، وفي ب: والصلاة.

(٢) كذا في أ، وفي ب: علىٰ المرور المطهر. وظاهر أنه تصحيف. وربما صوابه كما في بعض النسخ المطبوعة: علىٰ المرقد المطهر.

(٣) سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام هو خاتم النبيين وهو الذي أنزل عليه الله خاتم الأديان والدين الحق الذي يقود البشرية إلىٰ هداها، ولم يجتمع في شيء من الشرائع السابقة المنزلة علىٰ الأنبياء والرسل قبله ما اجتمع في هذا الدين العظيم، فتلك الأديان كانت لبعض الأجناس ولفترات مؤقتة من الأزمنة، أما هذا الدين فلجميع البشر ولجميع الأزمنة حتىٰ يوم الدين، وقد كذب من قال إن الناس بعد بعثة النبي عليه الصلاة والسلام وبلوغها لهم، يمكنهم العمل بالأديان السابقة المنسوخ منها وغير المنسوخ، أي بعد بلوغ الإسلام إليهم، وأن الهداية تترتب عليها الآن كما تترتب علىٰ الإسلام، وأن الإنسان ينجو يوم الدين إذا فعل ذلك، ولا ندري كيف يقول ذلك وهو يقرأ في القرآن العظيم أن تلك الأديان محرفة ومنسوخة، إلا إذا كان يضمر إبطال الإسلام أو بطلان الأديان كلها، في حقيقة الأمر حتىٰ يجوز له أن يسوي بين المختلفات!

........وأصحابه[1]، وسلَّم تسليماً.

---

(١) زيادة من أ، ليست في ب.

أما بعد،

[فقد] اقتضىٰ القضاء الرباني، وموجب التقدير الرحماني، لما ظهرت آثار السلطنة[١]، وزهرت أنوار المكرمة للسلطان المعظم الأعدل الأكرم، مزيل الظلم والطغيان، ظل الله علىٰ أهل الإيمان، معز الدنيا والدين، علاء الإسلام والمسلمين، برهان الدين[٢] أمير المؤمنين، نصر الله أولياءه[٣]، وقهر أعداءه في أطراف، وأقصىٰ[٤] العالم علىٰ جميع أصناف[٥] الأمم، ولاح جده البليغ وسعيه النجيح، في عمارة طريق الدين، ولا جرم[٦] وجب علىٰ كافة أرباب الدين، وأصحاب اليقين أن يمدوا بدعواتهم[٧] الصالحة وأثنيتهم الفاتحة[٨] حضرة سلطنته[٩]ومقر عزه ودولته ولزمهم الإهداء[١٠]بقَدر القدرة، وحد الاستطاعة، لعرصة جلاله وفخيم إقباله بالتحف[١١].

ثم تلك التحف والهدايا[١٢]:

إما أن تكون من جنس أعراض الدنيا وأعواضها.

وإما أن تكون من باب علوم الدين، ودلائل طرق اليقين.

---

(١) كذا في أ. وفي ب: الباطنة.

(٢) زيادة من أ.

(٣) كذا في أ، وفي ب: ألويته.

(٤) كذا في أ، وفي ب: وقضا.

(٥) ليست في أ.

(٦) أ: لا جرم.

(٧) كذا أ، وفي ب: بدعائهم.

(٨) أ: الفايحة.

(٩) كذا أ، وفي ب: سلطانه.

(١٠) كذا في أ، وفي ب: وأرمهم الاقتداء. وهي تصحيف.

(١١) زيادة من ب.

(١٢) كذا في أ، وفي ب: ثم تلك الهدايا...الخ.

لا جائز أن تكون تلك التحف والهدايا[1] من جنس زخارف الدنيا، لوجهين:

الأول: أن حضرته نادت[2] من سبيل ظهور الحالة وشيوع المكنة في أطراف الأرض وأكنافها، ﴿فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيۡرٞ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُمۚ بَلۡ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمۡ تَفۡرَحُونَ﴾[سورة النمل:٣٦][3].

الثاني: أن جملة الدنيا قليل، [لـ]قوله تعالىٰ[4]:﴿قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ﴾[سورة النساء:٧٧]، والتحفة القليلة من الدنيا التي كلها قليل، لا يليق بالعقلاء إهداؤها إلىٰ حضرة السلطان الكبير.

فثبت بهذين الدليلين القاطعين أنَّ التحفة اللائقة بحضرته لا بد وأن تكون من باب علوم الدين والمعرفة، والحجة والحكمة، لأنها هي سبب كمال السعادة[5]، ونصاب الاكتساب[6] للراحة في الدنيا والآخرة، لأن بها يصعد الرجل الطالب من حضيض[7] التقليد إلىٰ أوج العرفان والإيمان، ويفتح عليه طريق دلائل[8] قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[سورة الأعراف:١٨٥]، ويستنير[9]قلبه بنور الإيمان، ويستضيء بنور الفرقان، من نور[10] حجته، وتظهر آثاره علىٰ كل شعرة[11]من أعضائه وأجزائه.

---

(١) كذا في أ، وفي ب: سقطت كلمة الهدايا.

(٢) كذا أ، وفي ب: بادت.

(٣) هنا في ب زيادة كلمة: "لوجوب" ولا بد أنها تصحيف لتفرحون.

(٤) كلمة قوله تعالىٰ ليست في أ. واللام زدناها للتوضيح.

(٥) أ: السعادات.

(٦) أ: لاكتساب.

(٧) كذا أ، وفي ب: خفض.

(٨) أ: الدلائل.

(٩) كذا أ، وفي ب: ويَبشُر.

(١٠) أ: من ظهور حجته.

(١١) كذا أ، وفي ب: سفر.

فثبت بهذه الموجبات والمقدمات تصنيف هذا المختصر[1].

(١) صنف الإمام فخر الدين الرازي عدة كتب في أصول الدين، منها المختصر ومنها المطول، وكلها كتب شريفة منيفة، في غاية النفع، وقد اعتمد عليها الأعلام من بعده شرحا وتلخيصا ونقداً، وتعقيبا، وبنوا علىٰ كثير مما توصل إليه هذا العلَم الكبير، والفحل النحرير، حتىٰ إن طريقته صارت تجديداً في الدين وبداية لطريقة الفحول من المتأخرين الذين استوعبوا ما أتىٰ به المتقدمون، وزادوا عليه، واجتنبوا الضعيف منه، وحاولوا تكميله بما تفتقت عنه أذهانهم.
وزادوا أيضا مسائل مهمة، وأدرجوا ذكر مذاهب نشأت وطرأت، وبينوا معاقدها في كتب علم أصول الدين، وهو علم الكلام، ووضحوا طريقة نقدها، ليعلموا البشر كيف يفكرون في هذه المطالب الجليلة، وكيف يبتعدون عن الكلام الضعيف ليتمسكوا بالكلام القوي المنيف.
ونحن نعتقد أن طريقة الإمام الرازي هي الطريقة الحري بنا اتباعها في هذا العصر المليء بالشبه والتشكيكات، فهي تبنىٰ علىٰ الإحاطة بآراء المخالفين بعد التمكن في أصول الدين وفهمه، ومعرفة أساليبهم في إقامة تصوراتهم وأحكامهم، ثم نقدها نقدا سليما بإظهار الثغرات فيها، وإيراد التشكيكات عليها، ومطالبتهم بالجواب، فنعكس المقام عليهم، فبعد أن يكونوا قد ظنوا أنهم قاموا بنقد أسس الدين وأحكامه، ليضعونا في موقف المدافع، نقلب المقام عليهم ونطالبهم بإقامة الأدلة علىٰ ما يقدمونه للناس.
وأما أصول الدين فهو علم شريف يقوم علىٰ الأسس التالية:
أولاً: التصور السليم لأسس الدين في العقيدة وأصول الأحكام الشرعية.
ثانيا: إقامة الأدلة علىٰ هذه الأسس، بحسب المقامات إما عقلا أو نقلا أو تجربة وعادة.
ثالثا: إحسان الدرس والتنقيب عن آراء الآخرين، لأننا لا يمكننا إقناع الآخر المخالف لنا في الفكر إلا بعد الإحاطة بفكره ومذهبه الذي يناضل من أجله، لنتمكن من معرفة الإيجابيات والسيئات في هذا المذهب المخالف. وبعد ذلك نتمكن من إقناع الخصم أو إقامة الحجة عليه. وذلك بمعرفة دلائله والتمكن من نقدها نقدا سليما مبنيا علىٰ أسس معرفية عالية، وتمكن بمناهج النظر وأساليب الاستدلال. وإظهار عوار مذاهبهم بأسلوب علمي صحيح، ومنهج متمكن من أصول البحث والنظر.
وبهذه الطريقة نكتسب احترام الخصم، فلا يهجم هجوما علىٰ إفساد عقائدنا، ولا يستخف بالأسس التي بنينا عليها تصوراتنا.

=

وأدرجت فيه ما هو أصول براهين الدين[1].

=

ونحن لا ندعي أن هذا الجهد البشري الذي نبني به هذا العلم الشريف لا يحتمل الغلط في شيء من جوانبه، بل إن كل ما يبنىٰ علىٰ النظر البشري ولو في بعض جهاته، لا يخلو من احتمال وقوع الغلط والخطل. ولكنا نأخذ علىٰ أنفسنا إعادة النظر فيما نقدمه، وفيما قدمه علماؤنا من قبل، بناء علىٰ أسس نقدية قويمة وعميقة، فنتمسك بأحسن ما قالوا وقرروا، ونجتنب ما ضعف من أقوالهم وتقريراتهم، ونستفيد من أصول الطريقة التي بنوا عليها بنيانهم. فالنقد المستمر عندنا لا يكون متعلقا فقط بما نراه من أعمال الآخرين، بل في أعمالنا وأعمال علمائنا السابقين، فإن العلم البشري سمته التكامل التدريجي.

وما يتميز به علم الكلام الذي هو علم أصول الدين، اهتداؤه بالأحكام الإلهية واسترشاده في سيره النظري بالهداية الربانية، بأن يضع ذلك كله نصب عينه في البناء العقلي والنقلي، ولا يصادر علىٰ المطلوب فيقوم بإثبات وجود الله تعالىٰ بنفس كلام الله تعالىٰ، ولكنه عندما ينظر في النصوص النقلية يرىٰ هناك أدلة عقلية أيضـًا، فيعيد النظر فيها بناء علىٰ العقل، ويسترشد بهداها ويحاول اكتشاف مناهج أخرىٰ إن أمكن للدلالة علىٰ أصول الدين مما يمكن الاهتداء إليه بالنظر العقلي المحض أو المبني علىٰ تجارب أو استقراء. وهكذا فإن طريقه عقلي، يسترشد بالنصوص الدينية في أصول الدين مما يمكن إقامة الدليل العقلي عليه. ونقلي مبني علىٰ أسس عقلية مبناها صدق الأنبياء المبنية علىٰ وثاقة ما يأتينا من عند الله تعالىٰ في دلالته علىٰ الخير ومطابقة لنفس الأمر. ولذلك فإننا نعتقد أن هذا الطريق أقصر الطرق إلىٰ هداية البشر وأولاها بالاتباع.

(١) يريد الرازي بذلك أنه اكتفىٰ في هذا الكتاب ببيان الأصول التي لا بد منها في نظره لإقامة دعائم الدين في نفوس البشر، ولم يطول فيه، بل أورد الأصول والدلائل الأقوىٰ والأسلم في النظر والتقعيد. فعلم الكلام يقصد منه إقامة دعائم الدين ويتكفل هذا العلم بإثبات أصوله في مباحثه، وما كان كذلك فالحري به أن يقصِدَ إلىٰ أولىٰ الأدلة وأقواها فيدل الناس عليها، ليحصل المقصود بأقرب طريق.

وهناك مستويات من الأدلة التي بحثها العلماء في هذا العلم، منها ما هو واضح جليّ، ومنها ما يحتاج إلىٰ مراتب دقيقة من النظر، ومسائل متراكبة ليتكامل الاحتجاج ويقوم علىٰ أقدامه. وبناء علىٰ ذلك رتب الأعلام منهم كتب أصول الدين علىٰ درجات. والكتاب الذي

=

=

بين أيدينا ربما يقع في أولىٰ المراتب والدراجات التي ترشد طالب هذه الأصول وتتكفل بقيادته إلىٰ ما هو أعلىٰ من المراتب والتحقيقات بالنظر في كتب الإمام الرازي.

والحري بالأستاذ البناء علىٰ الأولىٰ والأخصر والأقوىٰ، والمسائل الأعلىٰ والأصلية، قبل أن يخوض في الدقائق والخفيات. فالخفي إذا كان سليما في نفسه وأقيم في النفس بعد توثيق عرىٰ القوي الجلي، سهل دركه علىٰ النفس، أما إذا شرع الباحث في الخفيات قبل التمكن من الأصول الجليات، فإنه يخوض بجهالة وعلىٰ عمىٰ.

وعلم الكلام يقصد إلىٰ إثبات أصول الدين في نفوس البشر، لا إلىٰ اختراع دين من الأديان، ولا إلىٰ تغيير مبانيه، وتغيير أحكامه وتصوراته، فهو علم إثباتي، ولذلك غلب علىٰ مباحثه النظر في الأدلة، وإن كان من مطالبه أيضا تحقيق العقائد في نفسها بحسب ما هي عليه في الدين، وذلك يأتي قبل مرحلة الإثبات علىٰ النفس وعلىٰ الغير. ومن الباطل ما يصوره بعض المنحرفين أن علم أصول الدين يخترع أو يضيف أمرا إلىٰ الدين، أو أنه يستمد من الفلسفة وينسبه إلىٰ الدين، فلو كان كذلك لما صح تسميته بأصول الدين. فالدين ثابت في نفسه بإثبات الله تعالىٰ، وهذا العلم يحاول إثباته في نفس المكلف بما يليق بحسب كل مطلب ومسألة من مسائله.

ولا بد من الإشارة إلىٰ أن من العقائد ما هي في نفسها ثابتة، لا بالأمر والنهي، فوجود الله تعالىٰ مثلا، لا يقال إنه لا يثبت إلا بالأمر والنهي، ولا بمجرد الخبر، بل إن نفس الوجود ثابت قبل الخبر، ومقدور علىٰ إدراكه قبل إرسال الرسل عليهم السلام، ولكن الرسل يأتون ويحاولون إرشاد الناس للطرق الأفضل لهذه الدلالة. فنحو هذا القسم من مسائل التوحيد قسم عقليٌّ، عند أغلب أهل السنة، لا من حيث إن التكليف بالإيمان به عقلي محض، بل من حيث إن إدراكه وإثبات حقيته مقدور عليه بالعقل، وبغض النظر عن السمع والنقل. وإن كان الأمر به والتكليف بالاعتقاد به لم يثبت إلا بالسمع عند جمهور عريض من أهل السنة. وقسم منهم قال: إن هذا المطلب خصوصـاً إثبات وجود الله تعالىٰ، وبعض مسائل الصفات كتنزهه جل وعز عن سمات الحوادث، والافتقار والمشابهة، وكونه قادرا عالما...الخ، مقدور عليه بالعقل ويعرف بالعقل أيضا أن الله تعالىٰ أوجب علينا الإيمان به، وإن لم تصلنا رسالة من نبيٍّ. وما عدا ذلك من أصول الدين قد يعرف بالعقل، ولكن لا يثبت التكليف به إلا بعد مجيء النقل وقيامه علينا.

وهناك قسم آخر من العقيدة لا يتوصل إليه إلا بعد مجيء السمع، وذلك إما لضعف الأدلة العقلية عليه، أو لعدم التمكن من إدراك ثبوتها في نفسها إلا بواسطة السمع والنقل. فهذا

=

وأهديته[1] إلىٰ الحضرة المشرفة، المكرمة، اللهم أوصل بركات معرفتك، وتوحيدك إلىٰ أيام دولة السلطان الكبير، معز الدنيا والدين، واجعله في الدارين مستوجبا للسعادات والكرامات، بفضلك يا أرحم الراحمين[2].

[مقدمة المترجم]

(أما بعد حمد الله والثناء بما يستحقه من المحامد ويستوجبه من الثناء ما ركع راكع وسجد ساجد، بل أحمد بما حمِدَ بِهِ أفضل الملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين، وأصلي علىٰ نبيه وعبده محمد سيد الأولين من خلقه والآخرين، وعلىٰ أهل بيته وصحبه التابعين.

سأل مني بعض إخواني الطالبين وفي تحصيل العلم من جملة الراغبين أن أنقل الرسالة[3] التي ألفها سيدي وشيخي الإمام، العلامة فخر الدين حجة الإسلام، محمد

=

القسم يقال نقليٌّ، بمعنىٰ أن واسطة إثباته والاعتقاد به لا تبنىٰ إلا علىٰ أدلة نقلية. ولا يخفىٰ أن الأدلة النقلية يشترط فيها أساسا إرجاعها إلىٰ الصادق المصدوق الذي لا يمكن إثباته إلا بالعقل.

ولا يبعد أن يوجد قسم آخر من مسائل الاعتقاد يمكن التوصل إلىٰ إثباته بالعقل ولا يستلزم الاستدلال النقلي عليه دورا ولا مصادرة علىٰ مطلوب من ناحية منهجية. فهذا عقلي نقلي.

ولذلك فإن علماء التوحيد لا يغفلون عن النقل، ولا يستهينون بالعقل، فإنهم يعلمون علما جازما أن الدين لا يبنىٰ إلىٰ علىٰ هذين الجناحين. خلافا لمن أغفل أحدهما من أجل الآخر، وخلافا لمن زعم أن الكشف والإلهام يكفي في إقامة الدين في نفوس البشر، فضلا عمن زعم أن مجرد التجربة الدينية أي ممارسة الدين فعليا، هي الأولىٰ والأحق بتثبيت الدين في نفوس البشر. فكل من هذه المسالك وإن أفادت جزئيا، أو في حالات معينة، لا يمكننا أن نسلم أن أصول الدين إجمالا تبنىٰ عليها، لما يترتب علىٰ ذلك من مفاسد، ولقصورها في نفسها عن تلك الوظيفة.

(١) أ: وأهديت به للحضرة.

(٢) من أول الكتاب إلىٰ هنا موجود في أ، ب، وما بعدها من المقدمة إلىٰ أول المسألة الأولىٰ ليس موجودا في أ.

(٣) في ب،: رسالة، وزدنا لام التعريف للضرورة.

بن عمر الرازي قدَّس الله روحه وبلغه أعظم الدرجات، ووصله أقصىٰ السعادات، إنه ولي الإجابة، في علم الكلام المنسوب، الغاية من تأليفها لحضرة السلطان الشهيد غياث الدين محمد بن سام المشهور له قسيم أمير المؤمنين رحمه الله من لسان الفارسية، إلىٰ لسان العربية، يعم شيء من نفعها، ويكثر من شهرتها وذكرها ويحسن مثابتها، ويزداد فهم معانيها، وذلك لا يخلو من قدر من الثواب الجزيل والجزاء الجميل، فشرعت في ذلك مستعينا بالله عز وجل، وحامدا له[1])[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين هو مقدمة المترجم الذي نقل رسالة المسائل الخمسين من الفارسية إلىٰ العربية.

(٢) في بعض النسخ: بعد قوله أما بعد، صنفت هذا المصنف وأدرجت فيه ما هو أصول براهين الدين، وسميته الخمسين في أصول الدين، وأهديت به الحضرة المشرفة المكرمة.
وفي بعض النسخ: فهذا مختصر في أصول الدين، أدرجت فيه الدلائل الجلية، والقواعد الأصولية. وأهديت بها إلىٰ الحضرة المشرفة. اللهم أوصل بركات معرفتك وتوحيدك إلىٰ دولة السلطان الكبير، واجعله في الدارين متوجهاً مستوجباً للسعادات والكرامات، بفضلك يا أرحم الراحمين.

المسألة الأولى

في حدوث العالم

[العالم حادث وليس بأزلي، وهذا مذهب جملة المسلمين، وأهل الملل، أعني أصحاب الكتب.

وقال الدهرية والطبائعيون لعنهم الله، إن العالم أزليّ، ونسبته إلىٰ الله تعالىٰ كنسبة شعاع الشمس إلىٰ قرصها، فكما لا ينفك القرص عن الشعاع، فكذلك الخالق تبارك وتعالىٰ، لا ينفك عن الخلق.

ويجب أن يعلم الطالب أنَّ هذه المسألة أصلُ الدِّين، فمَنْ جَهِلَها كان مقلداً في دينه، غيرَ محقق، والعياذ بالله من ذلك[1]]

مذهب جملة[2] المسلمين أنَّ العالم محدث، وليس بأزليّ[3].

---

(١) ثابت في ب وليس في غيرها من النسخ.

(٢) ليست في ب.

(٣) أقول: مفهوم الحدوث: أن يكون الشيء معدوما ثم يوجد، أي سبق الوجود بالعدم، والمحدَث، هو الموجَد بعد العدم ولا بدّ أن يكون بإيجاد موجِد، فقوله: العالم محدَث، اشتمل علىٰ هذين المعنيين.

وليس المراد بسبق العدم أنه مسبوق زمانا بعدمه، لا، فإن أصل وجود العالم لم يسبقه زمان لأن الزمان ابتدأ مع وجود العالم، فالزمان مأخوذ من التغير والحدَثان، ولا تغير في ذات الله تعالىٰ ولا في صفاته، فلا زمان قبل العالم. وعندما يقول بعض الأعلام إن حدوث العالم زماني، لا يريدون به إلا أن عدمه سبق وجودَه، وليس المراد بسبق العدم هنا أن عدمه كان في زمان. وإلا لزم قدم الزمان.

وهناك معنىٰ آخر للحدوث يستعمله بعض المتفلسفة، فيقولون: إن العالم حادث بمعنىٰ أنه معتمد في وجوده علىٰ وجود الله، وليس أنه كان عدماً ثم صار وجوداً، بل إنه لم يزل موجوداً، ولا يتصور فرض زمانٍ لم يكن العالم فيه موجوداً، وسموا هذا الحدوث =

ومذهب الدهريين والطبيعيين(١): أن العالم قديم أزلي؛ وكما أن قرص الشمس لا يكون خالياً عن النور أبداً، وإن كان جرم الشمس علة لوجود النور(٢).

=

بالحدوث الذاتي. وحاصله أنهم بنوه علىٰ اعتقادهم أن الإله علة للعالم، لا إرادة ولا اختيار لها، فمجرد فرض وجود الله يستلزم بالضرورة وجودَ العالَم. وهذا باطل.

فاستفيد من كلام الرازي أن المسلمين قاطبة قائلون بحدَث العالم، بهذا المعنىٰ. وهذه العقيدة قد ثبت أنها موافقة لما يقتضيه البحث العلمي التجريبي إلىٰ الآن في أشهر نظرياته المعاصرة، لا البحث الفلسفي والعقلي فقط، فإنَّ نظرية **الانفجار العظيم** في هذا الزمان أثبتت ضرورةً واقعيةً لابتداء وجود العالم، وأنه كان قبل هذه نقطة البداية غير موجود، لا زمانًا ولا مكانا ولا مادة أيضا، وهذا هو معنىٰ الحدوث الذي قرره المتكلمون كما ترىٰ.

وملخص هذه النظرية: الانفجار العظيم (Big Bang) نظرية مطروحة في علم الكونيات، ترىٰ بأن الكون قد نشأ من حالة حارة شديدة الكثافة، تقريبا قبل حوالي ١٣,٧٩٨ ± ٠,٠٣٧ مليار سنة. نشأت نظرية الانفجار العظيم نتيجة لملاحظات الفريد هابل حول تباعد المجرات عن بعضها، مما يعني عندما يؤخذ بعين الاعتبار مع المبدأ الكوني أن الفضاء المتري يتمدد وفق نموذج فريدمان للنسبية العامة. هذه الملاحظات تشير إلىٰ أن الكون بكل ما فيه من مادة وطاقة انبثق من حالة بدائية ذات كثافة وحرارة عاليتين شبيهة بالمتفردات الثقالية التي تتنبأ بها النسبية العامة. ولهذا توصف تلك المرحلة بالحقبة المتفردة، وسميت متفردة لأنه لم يوجد لها مثيل قبلها، ولا يحكمها قانون طبيعي مطرد، وهذا يدل أن للكون كله بما فيه الزمان والمكان -اللذين لا وجود لهما بمعزل عن المادة- بداية، لم يكن قبلها موجوداً، وهذا هو مفهوم الحدوث، وقد تم تقدير هذه البداية من حيث الزمان عن طريق الرجوع إلىٰ الوراء في معادلات رياضية تصف تمدد الكون. وهذه النظرية تحظىٰ حتىٰ الآن بتأييد عظيم بين الفيزيائيين والمختصين لأنها النظرية التي تفسر معظم مظاهر الكون وحالاته الماضية والحاضرة. [انظر كتابنا: **الأدلة العقلية علىٰ وجود الله**، ص٢٩٨]

(١) ب: وقالت الدهرية والطبائعيون لعنهم الله.

(٢) أ: لأنه علة لوجود النور.

كذلك ذات الباري تعالىٰ ما كان خاليا عن وجود العالم أبداً، [لأنّ ذاته تعالىٰ علة مؤثرة في وجود العالم[1]][2].

---

(١) كذا في أ، وفي ب: وإن كان ذاته تعالىٰ علة مؤثرة في وجود العالم.

(٢) الدهريون والطبيعيون هم الذين يقولون بأنه لا مؤثر في هذا الوجود غير جريان الزمان الأزلي، ويحيلون جميع الأشكال والصور والأكوان إلىٰ الحركات، بعضهم يقول حركات اعتباطية وبعضهم يرجعها إلىٰ علة ومعلول. ولا يقولون بأن الله فاعل مختار، والدهريون منهم ينكرون الفاعل المختار، وحاصل مذهبهم أن هذا العالم هو واجب الوجود وهم الذين وصفهم الله تعالىٰ:﴿وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[سورة الأنعام:٢٩]، وقوله:﴿إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[سورة المؤمنون:٣٧]. وقوله تعالى:﴿وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[سورة الجاثية:٢٤].

أما الطبيعيون فقد يقولون بأن واجب الوجود موجود، وإن لم يقولوا بذلك رجعوا إلىٰ الدهرية الخالصة، ولكنه علة ينشأ عنها هذا العالم وما فيه من تنوعات، ولا شأن للواجب بها، فكما لا شأن لذات الشمس من حيث هي في أن تختار نشأة الأشعة عنها، فكلما وجدت الشمس كان معها ولذاتها تلك الأشعة. وهكذا يتصورون العالم معلولا لازما للواجب. وذلك لشدة اشتغالهم بالطبيعيات ظنوا أن الأسباب الطبيعية وحدها كافية، فأنكروا الروح، وأنكروا المعاد، فلم يبق لديهم فائدة للأمر والنهي، ولا للشرائع. وتؤول أصول الطبيعيين إلىٰ الفلسفات الحسية والتجريبية ينكرون المجردات والعلل العقلية وما وراء الطبيعة. ويتشبثون بالمحسوسات ويعتبرونها أصول الأشياء ومنتهاها.

ونجد لمثل هذه المواقف والفلسفات نظائر قريبة جدا في عصرنا الحديث، فإن المذاهب الحسية والتجريبية كما ألمحنا هي نتائج هذه الأصول، وهؤلاء إن تمسكوا بأصولهم أفضت بهم إلىٰ إنكار الصانع، والشرائع، وكل ما لا يمكن لحواسهم إدراكه. ثم يختلفون فيما بينهم في تفسير ظواهر العالم فبعضهم يرجعها إلىٰ جدلية داخلية للعالم، وبعضهم قد يقول بالاعتباط والفوضىٰ، والمصادفة، وهكذا، والمشترك بينهم الاهتمام بالطبيعيات وإنكار ما وراءها.

ولنا علىٰ هذا المطلب دلائل كثيرة[1]:

(١) كذا في المطبوعات، وفي ب: ولنا علىٰ المطلوب... وفي أ: والدليل علىٰ بطلان مذهبهم، وهو أن الأجسام لو كانت...الخ.

الدليل الاول[1]

أنَّ[2] الأجسام، لو كانت أزلية، لكانت في الأزل: إما ساكنة أو متحركة، والقسمان باطلان، فالقول بكون العالم أزليـاً باطل[3].

ونحن نحتاج في تقرير هذه الحجة إلىٰ ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولىٰ: هي[4] أن الأجسام لو كانت أزلية، لكانت في الأزل إما ساكنة أو متحركة.

والدليل عليها[5]: أنَّ كل ما كان جسمـاً فلا بدَّ له من جهة وحيز.

ثم ذلك[6] الجسم: إن كان مستقراً في جهته وحيزه فهو ساكن، وإن لم يكن مستقرا فهو متحرك[7]. وهذا الحصر ضروريٌّ، لأنه دائر بين النفي والإثبات.

فثبت أنَّ كلَّ ما كان جسمـاً فهو إما ساكنٌ أو متحركٌ[8].

---

(١) ب: الحجة الأولىٰ.

(٢) أ: هو أنَّ...الخ.

(٣) هذا قياس شرطي، صورته إذا كان أ يلزم ب، فإذا كان ب محالا، فَأ محال قطعـاً.
وتفصيله: أن الجسم لو كان أزليـاً، ومعنىٰ الأزل أنه ليس له بداية، والجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ما دام مستمر الوجود، والأصل في الأزلي استمرار الوجود في الماضي والمستقبل فضلا عن الحاضر، فإذا كان الجسم أزليا، لكان إما أن يكون متحركـاً أو ساكنـاً، ولكن إذا أثبتنا أن كون الجسم في الأزل يستحيل أن يكون ساكنا أو متحركـاً، ولا حالة ثالثة جائزة عليه، يلزم من ذلك بالضرورة استحالة كون الجسم أزليـاً.
هذه هي الخطوات التي سيسير عليها الرازي لإثبات امتناع كون الجسم قديمـاً.

(٤) أ: وهو لو أنّ...الخ.

(٥) ب: والدليل عليه وهو أنّ...الخ.

(٦) كذا في أ، ب، وفي غيرهما: وذلك الجسم.

(٧) أ: فهو الساكن...فهو المتحرك.

(٨) كذا في أ، ب، وكلمة "إما" ليست في المطبوعة.

=

المقدمة الثانية: هي(١) أنَّ الأجسام ما كانت ساكنة في الأزل.

والخصمُ وافَقَنا في صحَّةِ(٢) هذه المقدمة، وذلك(٣) لأنَّ عنده حركات الأفلاك وأدوار السيارات والثابتات أزلية، وإذا(٤) كانت كذلك، ثبت أن الأجسام ما كانت ساكنة في الأزل(٥).

المقدمة الثالثة: هي(٦) أن الأجسام ما كانت متحركة في الأزل(٧).

=

هذه المقدمة تعلم بأقل نظر، ولذلك لم يحتج الرازي لتقريرها إلىٰ كلام كثير، فأي جسم لا يكون جسما إلا إذا كان متحيزا في محل ما، وهذا المحل إما أن يكون من الجائز زوال الجسم عنه، أو لا يكون، فإن كان جائز الزوال عنه، فهو متحرك، وإلا فهو ساكن، إذ لا معنىٰ للسكون إلا البقاء في المحل أكثر من زمان. فأي جسم في أي لحظة من لحظات وجوده، لا يخرج عن هذين الاحتمالين كما ترىٰ، سواء كانت هذه اللحظات أزلية! أو غير أزلية.

(١) أ: وهو....

(٢) ليست في ب.

(٣) ليست في ب.

(٤) أ: فإذا.

(٥) في الحقيقة قال بعض الفلاسفة الدهريين القدماء: إن مادة العالم الأصلية التي منها نشأ العالم المشاهد، كانت ساكنة أزلاً، ثم تحركت، لسبب أو آخر، ولا يوجد لديهم ولو أنفقت عمرك في البحث بيان لسبب معقول للتحرك بعد السكون الأزليّ، ولذلك فإن أكثرهم يقول إن أجسام العالم لم تزل متحركة، والحركة أزلية لأنهم يبنون ذلك علىٰ تصور خاصٍّ للعلاقة بين العالم وواجب الوجود، الذي هو علة لوجود العالم بواسطة أو بغير واسطة علىٰ اختلاف في تصوير مذاهبهم.
ولما كان المخالفون للمتكلمين هم الفريق الثاني من الفلاسفة القائلين بأزلية الحركة، فقد اكتفىٰ الرازي بنفي كون العالم ساكنا أزلا، باتفاق الخصم علىٰ هذا القدر.

(٦) أ: وهي.

(٧) أي إن الأجسام التي يجوز عليها الحركة والسكون يستحيل أن تكون متحركة في الأزل، ومنشأ الاستحالة كما سنلاحظ من مفهوم الحركة لا من عين الجسم نفسه في هذا الدليل، =

وهذه المقدمة هي محل الخلاف وموضع البحث.

ولنا[1] على صحة هذه المقدمة دلائل كثيرة:

الحجة الأولى:

هي[2] أنَّ الحركات حقيقتها وماهيتها: انتقال[3] من حالة إلى حالة، فالحركة مسبوقة بالحالة المُنتقِلَة[4] عنها.

فإذن حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير.

وحقيقة الأزل لا تقتضي المسبوقية بالغير.

والجمع[5] بين الحركة والأزل محال[6].

=

مع أن الجسم نفسه يستحيل كون أزليا بغض النظر عن كونه متحركا أو ساكنًا، كما يستفاد من أدلة أخرى.

(١) كذا في أ، وفي غيرها بدون الواو.

(٢) أ: وهو أن الحركة...

(٣) أ: هي انتقال.

(٤) كذا أ، ب: وفي بعض النسخ: المنتقل عنها.

(٥) كذا في ب، وفي أ: فالجمع.

(٦) الدعوى في هذا الدليل أنَّ هناك تناقضا بين مفهوم الأزل ومفهوم الحركة، فإن الأزل يستلزم عدم المسبوقية، والحركة تستلزم المسبوقية. فإذا كان الأمر كذلك، استحال وصف الحركة بالأزلية، لما فيه من تناقض.

ومن الواضح ههنا أن الكلام على الحركة المعينة، فكل حركة معينة لا يمكن أن تكون أزلية. وهذا أمر بين. أي إن التناقض بين الأزلية وبين الحركة المعينة ظاهر.

ولكن الإشكال قد يتوهم من افتراض حركة غير معينة، بأن يقال إن جنس الحركة أو نوعها هو الأزلي، لا عينها. فإن استحال الجمع بين حركة معينة وبين كونها أزلية، فمن أين يستحيل الجمع بين نوعها وبين الأزلية، فيقال: إن نوع الحركات أزلي، بمعنى أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وهذا هو المقصود بالأزل.

=

الحجة الثانية:

هي أن تقول[1]: هل كان في الأزل شيء من أجزاء الحركات أو لم يكن[2]؟

فإن لم يكن، لزم أن لا يكون شيء من أجزاء[3] الحركات أزلياً وهو المطلوب.

=

والتحقيق أن النوع غير متحقق في الخارج بصفته نوعا، بل هو مجرد مفهوم ذهني، والمتحقق في الخارج ما هو إلا الحركة المعينة، فيرجع الأمر فيما افترضوه إلىٰ حركة متناهية لها بداية.

نعم، إنه يجوز أن يُفترض قبل كلِّ حركةٍ حركة أخرىٰ، ويجوز ألا يتوقف هذا الافتراض إلىٰ أول، ولكن مهما كان الأمر ممتداً، فإن ما في الخارج حركات معينة، محدودة من الطرفين. والنوع الممتد مجرد أمر ذهني لا مصدوق له في الخارج يقابله.

وبعض الفلاسفة يزعمون أن هناك حركة واحدة بسيطة أزلية، وأن حقيقتها لا تقتضي الحدوث لاستمرارها وبساطتها، وصدورها عن عللها القديمة، ولا يخفىٰ بُعْدُ تصُوُّر هذا الزعم، فضلا عن إثباته.

(١) كذا: أ، ب، وفي غيرهما من المطبوع: نقول.

(٢) يريد الرازي أن يقول: هل هناك حركة معينة موصوفة بالقدم؟ **الجواب** لا يمكن أن يكون نعم، لاستحالة وصف الحركة الجزئية بالقدم لاستلزامها لذاتها المسبوقية كما هو واضح. وبناء علىٰ ذلك فلا يمكن تصحيح وصف أي حركة معينة بالأزلية التي يستفاد منها نفي المسبوقية.

فإن كان الأمر كذلك فما هو الموصوف بالأزل؟ سيقولون: نوع الحركة! ولكن النوع في ذاته غير متحقق خارجا، إذ النوع ليس شيئا متعينا مشخصا في الخارج! فلا شيء في الخارج مما هو موجود يصح أن يقال الأزل عليه إذن.

ولا يبقىٰ إلا أن يقولوا: لا نريد بالأزلية ههنا إلا أن كل حركة فهي مسبوقة بغيرها من الحركات، وكل حركة معينة حادثة. فانظر هل يصحُّ بناء علىٰ ذلك أن يقال بقدم العالم؟ خصوصا مع قولهم باستحالة التسلسل في الموادّ؟ ولذلك فإن من قال بالتسلسل في المواد والحركات مع حدوث كل ما هو متشخص منها له مذهب جديد مخالف للمشهور من المتكلمين والفلاسفة.

(٣) كذا في ب، وليست في أ.

وإن حصل جزء من أجزاء الحركات في الأزل، فذلك الجزء:

-إما أن يكون[1] مسبوقاً بجزء آخر أو لم يكن، فإن كان مسبوقا بجزء آخر، لزم أن يكون الأزلي[2] مسبوقا بغيره، وهو محال.

وإن لم يكن مسبوقا بغيره، فهو[3] أوَّلٌ لجميع الحركات، فيلزم أن يكون للحركات ابتداءٌ وانتهاء، وهو المطلوب.

الحجة الثالثة:

[الحركة مسبوقة بالحالة المنتقلة عنها، فإذن حقيقة الحركة تقتضي التعدد، وهو[4]] أن كلَّ واحد من الحركات الماضية مسبوقة بحركة أخرىٰ.

فكلُّ واحدة[5] من الحركات الماضية المسبوقة[6] محدثة.

وكلّ محدَث فلا[7] بدَّ له من مؤثر.

وذلك المؤثر لا يخلو[8] إما أن يكون: موجبًا بالطبع أو[9] فاعلا بالاختيار.

لا جائز أن يكون موجبا بالطبع؛ وإلا لزم من قِدَمِ الموجِب قِدَمُ الأثر،.....

---

(١) ب: كان.

(٢) ب: الأزل.

(٣) كذا ب، وفي أ: وهو.

(٤) زيادة من أ، وفي غيرها: وهي أن كل واحد....الخ.

(٥) أ: واحد.

(٦) ليست في أ، ب، وهي في بعض النسخ المطبوعة.

(٧) أ: لا.

(٨) ليست في أ.

(٩) أ: وإلا.

.........فيلزم كون[1] كلِّ واحدة[2] من الحركات المحدثة قديمة، وهو محال.

فثبت: أن جملة الحركات الماضية[3] مفتقرة إلىٰ مؤثر مختار، والمؤثر[4] المختار لا بدَّ وأن يكون سابقا علىٰ فعله، فجملة الحركات الماضية تكون مسبوقة بوجود الفاعل المختار، وكل ما كان مسبوقا بغيره، يكون له أوَّلٌ، فيلزم أن يكون لجملة الحركات الماضية أوَّلٌ[5]. وهو المطلوب[6].

الحجة الرابعة: هي[7]:

-أنَّ عند كلِّ دورة من دورات[8] زحل، تتحرك الشمس ثلاثين دورة.

---

(١) أ، ب: فيلزم كون، وفي غيرهما من المطبوع: أن يكون.

(٢) أ: واحد.

(٣) أ: تكون مفتقرة.

(٤) أ، ب: فالمؤثر. وما أثبتناه من المطبوعات.

(٥) قد يقال: سلمنا سبق الفاعل لكل فردٍ فردٍ من الحوادث، فكيف يستلزم ذلك سبق الفاعل للسلسلة، والحال أن السلسلة ليست أمرا موجوداً، خارجاً، فلا يلزم أن تكون مفعولة لفاعل، فلا يصح أن يقال حينئذ: يلزم حدوثها لاختياره! بل يتصور القول بقدمها مع كونه مختارا لأفرادها.

وقد يقال: كل ما في الخارج، استمر وجوده أو انقطع، فمع فرض صدوره عن الفاعل المختار، يستحيل أن يكون أزلياً. فهل يتصور صحة الحكم بالأزلية لسلسلة صادرة أفرادها (إذ ليس للسلسلة من حيث هي مجموع وجود خارجي) عن فاعل مختار مع كون كل ما ينطوي فيها من أفراد حادثاً.

وقد يسأل سائل: بناء علىٰ كون الله تعالىٰ فاعلا مختارا، فإما أن يكون صدور السلسلة (أي دوام الفعل شيئا بعد شيء) واجباً، لكونه ملازما لكماله، أو لازما عنه، أو يكون غير واجب بل متوقفا علىٰ اختياره. الأول يستلزم الوجوب عليه وإن لم يكن مصرحاً فيه. والثاني محل البحث.

(٦) ليست في ب.

(٧) أ: وهي.

(٨) ب: "دَوَران". وهكذا في الموضع التالي.

-وعند كلِّ دورة من دورات الشمس يتحرك القمر اثنتي عشرة[1] [دورة].

-فتكون دورات[2] زحل أقلَّ من دورات الشمس، [وأدوارُ الشمس أقلَّ من أدوار القمر[3]]، وكلُّ ما كان أقلَّ من غيره فهو متناهٍ.

فأدوار زحل متناهية، [وأدوار الشمس متناهية[4]]، فلأدوار زحل بداية.

وإذا كان كذلك:

فيلزم أن يكون لجملة الحركات بداية[5]؛ لأنَّ ضِعْفَ المتناهي مراراً متناهٍ[6].

---

(١) ب: اثني عشر. أ: "اثنا عشر دورة". وفي المطبوعات: اثني عشرة دورة. والمثبت الموافق للغة.

(٢) ب: أدوار. وكذا في الموضع التالي.

(٣) أ: ليست في أ، ب.

(٤) ليست في أ، ب.

(٥) في المطبوعات: "ولأدوار الشمس أيضاً بداية"، وليست في أ، ب.

(٦) في بعض النسخ: متناهية!

أقول: هذا الدليل عبارة عن نقض لدعوىٰ الخصم.

وهذا الدليل يبطل به قول من قال بمطلق حوادث لا أول لها، سواء بحركات الأفلاك أو بغيرها.

فمع فرض كون دورات الأفلاك لا بداية لها، وعرفنا أن في هناك تفاوتا في سرعات حركات الأفلاك، أو أن مدة حركة فلك القمر مثلا أقل من حركة زحل، أو المشتري، أو غيرهما. فيلزم أنه مع قدم جميع هذه الحركات، إلا أن عدد دورات كل واحد من هذه الأفلاك لامتناهٍ.

فالسؤال هنا: كيف يمكن أن يكون كل واحد من الأفلاك لا متناهي الدورات، ومع ذلك فإن دوراته أقل أو أكثر من دورات غيره من الأفلاك؟

هل هناك تفاوت في اللانهايات؟

بمعنىٰ: هل تكون اللانهاية أكبر أو أقل من لانهاية أخرىٰ؟

=

=

كان أكثر الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين يقولون إنه لا يمكن تصور التفاوت في اللانهايات، وأنه إذا حصل تفاوت في الكبر والصغر، قدح ذلك في مفهوم اللانهاية. وبناء علىٰ ذلك يبني الرازي دليلَه الذي سبقه إليه غيره من الأعلام أيضا كالغزالي وغيره.

ومع التسليم بهذه المقدمة، أعني عدم التفاوت بين اللانهايات، فإن الدليل صحيح تماماً، لا قادح فيه.

ولكن إذا قال قائل: لا نسلم أن التفاوت في اللانهايات مبطل لكونها لا نهايات، بل يتصور أن يقع التفاوت، وأن ما يقال من أن التفاوت في الكبر والصغر يستلزم المحدودية، غير مسلَّم إلا في الكميات المحدودة، أما الكميات غير المحدودة، فلا نسلم أن التفاوت يستلزم المحدودية.

إذا قال قائل بذلك، ولم يتم إبطال قوله فإن الدليل لا يتم علىٰ الخصم في هذه الحال، فيتم بيان أن الدليل جارٍ هنا أيضاً بناء علىٰ وجود التفاوت.

وقد يحتج بعض المعاصرين بنظرية جورج كانتور في اللانهايات يعتمد عليها في القدح بمقدمات الدليل المذكور، فإن هذه النظرية تقرر التفاوت في اللانهايات وأن ذلك لا يقدح في كونها لا متناهية.

ولكن ما يظهر لي: أن مجرد فرض وجود لانهاية، غير كافٍ للقدح في الدليل المذكور، فإن الذهن قد يفرض المحال، ولا يخفىٰ أنه توجد علاقات بين التصورات المحالة كما توجد علاقات بين غيرها من التصورات، فوجود قوانين ونسب خاصة بين ما افترضنا من اللانهايات لا يستلزم أبداً أنها متحققة، ولا يكفي لنقض الدليل إلا إذا أثبتنا وجود لانهاية بالفعل خارجاً، أو جواز ذلك عقلاً بالبرهان، وهو ما لم يحصل حتىٰ الآن، ودعوانا أن ذلك محال للدليل نفسه.

ونظرية كانتور مبنية علىٰ المفاهيم الرياضية، وهذه لا تشترط لصحة علاقاتها الداخلية الوجودَ الخارجي.

الحجة الخامسة: هي[1]:

أن حصول هذا اليوم موقوف علىٰ انقضاء الأدوار الماضية، فلو كانت الأدوار الماضية غير متناهية[2]، فيلزم أن يكون حصول هذا اليوم موقوفاً علىٰ انقضاء ما لا نهاية له.

-ولكن انقضاء ما لا يتناهىٰ[3] محال، والموقوف[4] علىٰ المحال لا يدخل في الوجود.

فيلزم أنْ لا يوجد هذا اليوم.

وحيث وُجِدَ، عَلِمْنا[5] أنَّ الأدوار الماضية متناهية[6].

---

(١) أ: وهو.

(٢) كذا في ب، أ، وفي بعض المطبوعات: أنّ حصول هذا اليوم موقوف علىٰ انقضاء الأدوار الماضية الغير متناهية.

(٣) المطبوعات: ما لا نهاية له.

(٤) أ: فالموقوف.

(٥) في المطبوع: وقد وُجِدَ، فعلمنا...الخ.

(٦) هذا الدليل مبني علىٰ المقدمة التي تقرر أن اللانهاية لا تنتهي، كما هو واضح، وهي افترضنا أن ما قبل هذا اليوم لانهاية، فلا يمكن أن يحصل هذا اليوم إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الأيام، ولكن هذا محال، إذن يكون حصول اليوم علىٰ فرض أن ما سبقه لا نهاية له من الأيام محالاً.

ولكن هذا اليوم واقع وحاصل، إذن يلزم أن المقدمة القائلة أنه قد سبقه عدد من الأيام لا نهاية له وأنه قد انقضت هذه الأيام حتىٰ وصل الدور إلىٰ اليوم، غير صحيحة. إن ما سبق اليوم هو عدد محدود من الأيام قطعاً. ولا يلزمنا تحديد هذا العدد لكي نقطع بصحة النتيجة.

وما دام قد سبق هذا اليوم عدد من الأيام متناه، إذن العالم حادث لا قديم.

الحجة السادسة: هي:

-أنّ كل عدد وجِدَ[1] فهو إما شفع أو وتر، [فيلزم أن يكون عدد الأدوار الماضية إما شفعاً أو وتراً][2].

وكل شفع فهو أقل من الوتر الذي فوقه بواحد[3]، [وكذلك كل وتر أقل من الشفع الذي فوقه بواحد[4]]، وكل عدد هو أقل من غيره فهو متناه.

فصحَّ أن عدد الأدوار الماضية متناهي.

[وإذا كانت متناهية يثبت[5] أن الحركات ليست أزلية].

وثبت أن الأجسام لو كانت أزلية[6]، لكانت في الأزل إما ساكنة أو متحركة. وقد ثبت[7] فساد القسمين، فثبت أن العالم محدَث.

---

(١) أ: موجود.

(٢) ما بينهما ليس في ب.

أقول: هذا الدليل مبني علىٰ أن كل عدد أضيف إليه عدد آخر، فكان المجموع أكبر من العدد الأول، فالعدد الأول لا بدَّ أن يكون محدوداً، لأنه إذا لم يكن محدودا، كان لا نهاية له، واللانهاية لا تتأثر في الزيادة والنقصان. فالتأثر بالزيادة والنقصان دليل التناهي السابق. والعلماء يضربون مثال الشفع والوتر لأنه من الظاهر أن بعد كل شفع وترا، والعكس صحيح. فإمكان الزيادة ظاهرة، فلا يبقىٰ إلا الالتفات إلىٰ ما ذكرناه من تبدل الهيئة المجموعية، لينتج الدليلُ المطلوبَ.

(٣) في المطبوعات:...من وتر بعده.

(٤) في أ جاءت هذه العبارة في هذا الموضع، وفي ب، والمطبوعات: بعد قوله: فهو متناه.

(٥) أ: وإذا كان كذلك ثبت...الخ.

(٦) كذا في أ. ب: "فلو ثبت أن الحركات غير أزلية..." ومن الواضح أن كلمة غير هنا غلط. وفي بعض المطبوعات: فثبت....الخ.

(٧) أ: وقد ثبت. ب: فثبت.

الدليل الثاني[1]

على أن العالم مُحدَثٌ[2]

هو:

أنَّ كلَّ ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو ممكن الوجود لذاته[3].

وكلُّ ما كان ممكن الوجود لذاته، فهو محدَث[4].

فيلزم: أنّ ما سوىٰ الله تعالىٰ يكون محدثاً[5].

أما بيان أنَّ[6] ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو ممكن الوجود لذاته:

وذلك لأنا[7] لو فرضنا موجودين[8] واجبي الوجود:

---

(١) في أ، ب عد هذا الحجة السابعة، وهو في الحقيقة الدليل الثاني، أو الحجة الثانية بعد الأولىٰ المذكورة سابقـًا. فقال: "الحجة السابعة علىٰ بيان أن الأجسام محدثة".

(٢) كذا في ب، وفي بعض المطبوعات: علىٰ أن الأجسام محدثة.

(٣) هذه المقدمة مبناها علىٰ وحدَة واجب الوجود. وإذا كان كل ما فرضناه موجوداً، فواحد منه فقط هو الواجب. لزم أن كل ما سواه من الموجودات ممكن الوجود، ولا ريب أن القول بأن بعض الموجودات ممكنة وبعضها واجبة غير بديهي، فيحتاج إلىٰ دليل.

(٤) معنىٰ ذلك أن كل ما كان من الممكنات موجوداً، فلا يمكن أن يكون قديمـًا، إذن كل ممكن موجود فهو محدَث، وكل محدَث فيحتاج إلىٰ محدِث غيره، ولا يمكن للممكن أن يترجح وجودُه علىٰ عدمه لذاته، ولا يصح القول بالاتفاق، فيلزم بالضرورة أن هناك محدثا للممكنات الموجودة وأن هذا المحدِث واجب الوجود.

(٥) كذا في ب، وكلمة "أنَّ" ليست في أ، وفي غيرهما: فيلزم أن يكون ما سوىٰ الله تعالىٰ محدثـًا.

(٦) زيادة من أ.

(٧) أ: فلأنا.

(٨) كذا في طبعة التراث، وفي أ: "وذلك لو فرضنا موجَدين واجبين في الوجود، فلا بدّ أن يشتركا في الوجوب وأن يتباينا في التغير، وأن ما به المشاركة، مغاير لما به الممايزة". وفي ب: =

فلا بدَّ أن يشتركا في وجوب الوجود[1]، ويتباينا في ما به التعين[2].

وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركباً، وكل مركب ممكن[3].

=

"ويتباينا في التغير". ومن الواضح أنَّ موجَدين غلط وصوابها: موجودين، وأن التغير غلط: وصحيحها: التعين.

(١) كذا في المطبوعات، وفي ب: في الوجود، وفي أ: في الوجوب.

(٢) مجرد هذه المقدمة صحيحة، فإنهما لا بدّ ان يتشاركا في وجوب الوجود، ويتمايزا في ما به التعين، ولكن لا تقرر هذه المقدمة أن وجوب الوجود هل هو أمر وجودي، أم إضافي واعتباريٌّ، وهل هو جزء من الذات حتىٰ يلزم من الاشتراك فيه والاختلاف في التميز التركب؟ فلا بد من دليل علىٰ أن وجوب الوجود أمر وجوديٌّ، وأنه جزء الذات الموجود مثلاً، ليتم المطلوب من الدليل.

ثم إن التعين هل هو أمر زائد علىٰ الوجود، وهل هو جزء من الموجود، حتىٰ يصح أن يقال إذا كان هناك واجب وجود فلا بدّ من أن يكون مركبـًا من تعين ومن وجوب وجود؟

والتحقيق أن هذا الدليل لا يتوقف علىٰ إثبات وحدة واجب الوجود، بل يكفي فيه إثبات أن ما سوىٰ الواجب ممكن الوجود، وأن كل ممكن الوجود فهو محدَث محتاج للصانع لكي يوجد.

(٣) ما به التعين الوارد في كلام الإمام، ليس زائدا علىٰ الموجود خارجـًا مطلقـًا، سواء كان واجبا أو لا، فهو وجودي مطلقا بهذا الاعتبار.

وبناء علىٰ ذلك، قد يقال: إن أجري الدليل السابق بلحاظ ما به التعين، لو كان ما به التعين وجوديا، وجزءَ الموجود الواجب الوجود خارجـًا، علىٰ سبيل الحقيقة، لكان الموجود الواجب مركبـًا سواء فرضنا التعدد في واجب الوجود أو لم نفرضه، فإن ما به التعين غير وجوب وجوده، ومجرد ذلك كافٍ ليكون مركبا ممكنـًا.

وإن لم يصح ذلك لم يصح علىٰ فرض التعدد في واجب الوجود.

فيلزم أنَّ هذا الدليل غير كافٍ في إثبات أن تعدد واجب الوجود يستلزم التركب المستلزم للإمكان المنافي للوجوب.

=

فإذن لو فرضنا واجبين: يلزم أن يكونا ممكنين، وهو محال[1].

[ففرض الواجبين محال[2]].

فثبت أنَّ ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو ممكن [الوجود لذاته[3]].

وأما بيان أنَّ كلَّ ممكن فهو محدث:

[فـ]ـهو أن كلَّ[4] ممكن فهو محتاج[5] في وجوده إلىٰ مؤثر.

والحاجة إلىٰ المؤثر[6]: إما أن تكون حال الوجود أو حال العدم.

-فإن كان في حال الوجود، فهي إما أن تكون في حال البقاء أو حال الحدَث[7].

=

فمن قال بزيادة الوجوب لزمه القول بعدم وجوديته، بل بكونه اعتباريا لكي لا يلزمه التركب، المستلزم للإمكان. ومن لم يقل باعتبارية الوجوب لزمه منع كونه زائدا علىٰ الموجود بل عينه.

(١) أ: "لو فرضنا واجبين لزما أن يكونا ممكنين، ففرض الواجبين محال"، ومن الواضح أن ما في أ أبطل المقدمة التي أفضت إلىٰ المحال، وما في الأصل: أبطل النتيجة وهي: لزوم كون الواجبين ممكنين" وهذا يفضي إلىٰ إبطال المقدمة التي تفرض صحة وجود واجبين. فهما طريقات مؤديان إلىٰ النتيجة نفسها. فتأمل.

(٢) ليست في ب.

أقول: سبق أنه لو كان فرض واجبين محالا، لاستلزامه التركب بناء علىٰ أن وجوب الوجود وجودي وأن التعين وجوديٌّ أيضا، لكان مجرد إثبات واجب وجود وحدَه كافيا لإثبات كونه ممكنًا للسبب نفسه. فليتأمل.

(٣) ليست في أ ولا في ب، وهي في التراث.

(٤) أ: فكل ممكن محتاج...الخ.

(٥) في نسخة التراث: يحتاج.

(٦) المراد بالمؤثر هنا المؤثر في الوجود، لا في غيره كالبقاء لأن البقاء قد يكون سلبا للعدم لا وجوداً زائدا علىٰ الوجود الأصليّ.

(٧) أ: الحدوث.

=

لا[1] جائز أن تكون الحاجة إلىٰ المؤثر حال البقاء[2]، وإلا لزم إيجاد الموجود[3]، وهو محال، وإذا بطل هذا القسم، بقي أن الحاجة: إما أن تكون حال الحدوث أو حال العدم[4]. علىٰ[5] التقديرين يلزم منه الحدوث.

فثبت أنَّ ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو ممكن الوجود لذاته[6]، وكل ما كان ممكناً[7] فهو محدث.

[فثبت أنَّ كلَّ ما سوىٰ الله تعالىٰ محدَث[8]].

=

أقول: قسَّم حال الوجود إلىٰ قسمين:

الأول: حال الحدوث، وهو الوجود المسبوق بعدم نفسه، والثاني: حال البقاء وهو الوجود غير المسبوق بعدم نفسه. ولا يتصور حالُ وجودٍ آخرَ غيرِهما.

(١) أ: ولا.

(٢) هذا مبني علىٰ أن البقاء غير الوجود، وأنه مجرد سلب العدم اللاحق للوجود. وهو ليس بشيء زائد علىٰ الوجود، فلو فرضنا الاحتياج إلىٰ المؤثر للوجود حال البقاء، للزم بالضرورة في هذه الحال احتياج الموجود لوجود آخر زائد علىٰ وجوده المتحقق بالفعل، وهو محال.

(٣) أ:" وإلا لزم إيجاد الموجود بنفسه"، وكلمة الموجود في سائر النسخ المطبوعة: الوجود، وفي أ كما أثبتناها، وهو الأصحُّ.

(٤) يعني أن كل ممكن فإنه لا بد أن يسبق وجودَه عدمُه، ولا يمكن فرض ممكن موجود إلا أن يكون محدَثاً.

(٥) أ: وعلىٰ هذين.

(٦) زيادة من أ.

(٧) أ: وكل ممكن محدَث.

(٨) زيادة من أ.

وفي ب بعد قوله: فهو ممكن الوجود: "الواحد الحق ﷻ فهو محدَث". وهو غلط، أو يلزمه تقدير نحو: فثبت أنَّ كلَّ ما سوىٰ الواحد الحق سبحانه فهو محدَث.

الدليل الثالث[1]

وهو أن[2] أجسام العالم متناهية في المقدار.

وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث.

فيلزم أن تكون الأجسام محدثة.

أما بيان أن الأجسام متناهية في المقدار[3]:

فذلك لأن نصفها[4] أقل من كلها، وكل ما كان أقلَّ من غيره فهو متناه، فنصفها يجب أن يكون متناهياً، وكلها مثلي نصفها[5]، ومثلا الشيء المتناهي يجب أن يكون متناهيا، فثبت أن أجسام العالم[6] متناهية في المقدار[7].

---

(١) أ، ب: الحجة الثامنة. والعنوان المذكور أخذناه المطبوعات.

(٢) كذا في أ، وفي ب: هي أنَّ.

(٣) "في المقدار" ليست في أ.

(٤) ب: فبعضها.

(٥) في نسخة: مثل نصفيها. أ: مثلي نصفها، ومثلا... ب: فكلها.

(٦) أ: فثبت أن الأجسام متناهية...الخ.

(٧) هذه المقدمة ترجع إلىٰ أن ما يقبل التفاوت في الكبر والصغر يستحيل أن يكون لا نهاية له، وكل ما لا نهاية له يجب أن يكون محدوداً.

وقد كان بعض الفلاسفة يعتقد أن العالم غير متناه في الأبعاد، وبعضهم كان يقول إن العالم المادي محدود ولكن الفراغ الذي حوله والمكان الخالي غير متناه، وكل هذه التصورات لا دليل عليها. وأكثر الفيزيائيين في هذا الزمان يميلون إلىٰ أن العالم محدود زمانا ومكانـاً، وأنه لا وجود للفضاء الفارغ المحيط بالعالم، لا متناهيـاً ولا غير متناهٍ.

وأما بيان أنَّ كلَّ ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث:

فذلك لأن الأجسام لما كانت متناهية في المقدار(1)، فلا يمتنع في العقل كونه أزيدَ منه أو أنقصَ منه بذرَّةٍ(2).

وإذا ثبت هذا فنقول:

[إنّ(3)] اختصاص وجودِه بذلك القدر المعين، دون ما فوقه وما تحته، لا بدَّ وأن يكون بتخصيص مخصِّصٍ، وترجيح مُرَجِّحٍ.

وكلُّ ما كان كذلك فهو مخلوق(4) محدث(5).

فثبت بهذه الدلائل القاطعة أن العالم محدث.

---

(1) في التراث: فذلك لأن كل جسم لما كان متناهيـًا. وفي أ: أنّ الشيءَ إذا كان متناهيـًا.

(2) أ:"وأما بيان أن الأجسام لما كانت متناهية، فلا يمتنع في العقل كونه أزيد منه أو أنقص بذرّة....الخ".

وإمكان الزيادة علىٰ المحدود ظاهرة عقلاً، ولا دليل علىٰ بطلانها، أو استحالتها. وظهور الإمكان بالمعنىٰ الأخصّ يوجب صحة هذه المقدمة.

(3) زيادة من أ.

(4) ليست في أ.

(5) من الظاهر أن هذه المقدمة ترجع إلىٰ أن كل ممكن، فلا يترجح أحد طرفيه علىٰ الآخر إلا بمخصص غيره فاعل له، وهي المقدمة التي تم الاعتماد عليها أيضا في الأدلة السابقة. وهي مقدمة بديهية لا بدَّ من الرضوخ لها.

[شبهات الفلاسفة علىٰ دعواهم قدم العالم]

شبهة الفلاسفة من وجوه[1]:

[الشبهة[2]] الأولىٰ: [قالوا[3]]: الإيجاد إحسان[4].

والامتناع عن الإحسان نقصان[5].

فلو أنَّ الباري ﷻ ما أوجد العالم في الأزل، لزم أن يكون موصوفاً بصفة نقصان[6] مدة غيرَ متناهية[7]، وهو محالٌ.

---

(١) في التراث: وأما شبهة الفلاسفة فمن وجوه..

(٢) زيادة من أ.

(٣) زيادة من أ.

(٤) وقد يعبرون عن هذا الدليل، بأن الله جواد، والجواد لا يمنع جودَه عن مستحقه، فيلزم علىٰ زعمهم أن يكون العالم قديماً. ولو لم يوجد العالم في الأزل لكان بخيلا والبخل صفة نقصٍ.

وهو دليل خطابي بل شعريٌّ لا قيمة له.

إن كان المراد بالإحسان الإحسان إلىٰ الغير، وهو المراد، فهذا في نفسه ليس صفة واجبة لله تعالىٰ، فالله تعالىٰ يجوز أن يحسن بالإيجاد، ويجوز ألا يحسن، وإيجاده المخلوقين ليس صفة كمال له، فإن الإيجاد فعل تنجيزيٌّ، والكمال الثابت لله علىٰ سبيل الوجوب إنما هو قدرته علىٰ الفعل، لا الفعل التنجيزيُّ، وإلا لزم أن يكون الله تعالىٰ دائما فعالاً، وهذا معنىٰ الموجب بالذات لا الفاعل بالاختيار. وقولهم إن الإيجاد إحسان مجرد وصف خطابي بل شعريٌّ لا قيمة له في باب البراهين.

(٥) لو كان الإحسان واجبا عليه، لكان امتناعه عنه نقصاً، ولكنه غير واجب عليه ولا عنه ولا منه.

(٦) أ: بصفة النقصان.

(٧) لا نسلم أن ما سبق العالم مدة متناهية ولا غير متناهية، فإن ثبوت المدة فرع ثبوت التغيرات والحركات، وما ثم حركات قبل وجود العالم، فقولهم إنه قد سبق إيجاد العالم مدة غير متناهية عدم فهم للزمان، أو بناء علىٰ إثباتهم للزمان الأزلي بدون دليل ولا مسوِّغ ومحاولة إلزام المتكلمين بناء علىٰ مقدمات الفلاسفة وهو لا يليق بالمناظرين الحكماء. فالإلزام إنما يكون بناء علىٰ مقدمات يثبتها الخصم، كما هو معلوم.

=

الجواب: هو أنَّ الإيجاد عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلىٰ الوجود[1].
وكلُّ ما كان كذلك فهو مسبوق بغيره.
وهذا المعنىٰ في الأزل محال، لأنَّ الأزل عبارة عن نفي المسبوقية[2].
والإيجاد عبارة عن إثبات المسبوقية، والجمع بينهما محال[3].

الشبهة الثانية: [هي][4]:

أنه ﷻ ما كان في الأزل موجِداً، ......

=

وقد وقع في هذا التناقض إيمانويل كانط في مناقضاته العقلية كما في كتابه نقض العقل المحض، حيث افترض الأمر نفسه من الزمان الأزلي. وكذلك ابن تيمية في إلزامه المتكلمين أنهم عطلوا الإله أزمانا لا أول لها، وكل ذلك وهمٌ لا قيمة له في باب العلم والبرهان.

(١) يعيد الرازي هنا تعريف الإيجاد بحقيقته، لا بالوصف الشعري الذي وصفه به الفلاسفة، فالإيجاد عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلىٰ الوجود، وأما وصفه بالإحسان فهو أمر اعتباريٌّ آخر.

(٢) وفي نسخة التراث، نفي المسبوقية بالغير، وما أثبتناه قد تكون هذه أليق، لأن المسبوقية بالغير قد يظهر منها أن السابق وجودي، والأمر في الأزلي أعم من أن لا يكون مسبوقـًا بوجود غيره، بل ينبغي ألا يكون مسبوقا بعدم نفسه! وهذا صحيح، إلا أنه لا يخلو أن العدم غير أيضـًا.

(٣) يعني: إذا كان الفلاسفة يعترفون بأن الله تعالىٰ موجد للعالم، إحسانا أو بغير إحسان، لكان يجب عليهم الاعتراف بأن العالم لم يكن موجوداً، ثم صار موجَدا بإيجاد الله تعالىٰ، وهذا معناه علىٰ زعمهم أنه لم يكن موجدا للعالم في الأزل. فإن الإيجاد بمعنىٰ الاختراع منافٍ لكون الموجَد أزليـًا.

ولكن الفلاسفة يقولون في الحقيقة إن الإله علة للعالم، لا موجد له، ولذلك يزعمون العالم قديما أزليـًا، مساوقًا في الوجود للواجب. وتسميتهم لهذا التعليل الواجب إحسانـًا مجرد تلاعب ومراوغة.

(٤) أ: "وهو لو"، ب: "هو"، عدلناها لتتوافق مع ما تعود إليه.

.........ثم صار موجداً[1]، فصفة الموجدية[2] محدثةً، فافتقرت[3] تلك الصفة إلىٰ موجد آخر، وهو محال[4].

وإن كانت الموجدية[5] أزليةً، لزم كون الموجودات أزليةً، لأنه يمتنع في العقل انفكاك المعلول عن العلة[6].

---

(١) أ: لو لم يكن موجوداً في الأزل ثم صار موجوداً.
كذا، ومن البين أن "موجودا" في الموضعين غلط، والصواب: موجِداً.

(٢) أ: إن كانت، وفي غيرها: تكون.

(٣) أ: افتقرت. وفي ب: "فافتقر"، وما أثبتناه من التراث.

(٤) هذا الدليل مبني علىٰ زعم أن الموجدية أمر ثبوتي وأنه يجب أن يكون مساوقـًا للموجَد في الزمان، فإن كان الموجَد حادثـًا، كانت الموجدية وجودية حادثة، وإن كانت الموجدية قديمة كان الموجَد قديمـًا أزليـًا أيضا.
وهذا الأمر غير مسلم من المتكلمين، فالموجدية اعتبارية نسبية، والموجد قديم لا أول له، والحدوث إنما يثبت للاعتبار لا لعين الصفة القائمة بالله تعالىٰ فلا يلزم ما يحاولون إلزامهم به من أن هناك صفات حادثة لا أول لها، أي إن لله تعالىٰ قدرات لا نهاية لها ولا أول لها، أي قديمة بالنوع، بحسب تعبير ابن تيمية قائمة بذاته. وإنما التزم هذا الأمر ابن تيمية لأنه لم يستطع التخلص من إلزامات المتفلسفة، وبنىٰ علىٰ بعض مقدماتهم، ظانا أنه يخلص له مذهبه المبني علىٰ إثبات صفات حادثة لله تعالىٰ متسلسلة بالنوع. وقد ناقشناه في كاتب خاص وهو (**تنزيه الرحمن عن قيام الحوادث بذاته جل وعز وعن وجوب تسلسل إيجاد الأكوان**).

(٥) ليست في أ.

(٦) للدليل المذكور صيغة أخرىٰ مشهورة: حاصلها أن كل ما لا بد منه لوجود العالم إن كان متحققا في الأزل، وجب وجود العالم أزلا، أي كون العالم قديما، وإلا، لزم حدوث بعض الصفات لله تعالىٰ لكي يفعل فيما لا يزال. وقيام الصفات الحادثة فيه باطل، إذن العالم قديم.
وقد اعتمد ابن تيمية في كثير من تلبيساته التي سماها ردوداً علىٰ **تأسيس التقديس** للرازي علىٰ هذه الصيغة، واغتر بها وبنىٰ مذهبه علىٰ مقدماتها، وقال بالتسلسل النوعي لبعض صفات الله تعالىٰ، وبالقدم النوعي للعالم هروبا من القدم الشخصي لمادته كما يقول بذلك =

والجواب[1]: فعلىٰ[2] هذا التقدير، يلزم أن لا يكون شيء من الصور والتركيبات محدثاً[3]، وهذا باطل بالبديهة، فبطلت الشبهة[4].

الشبهة الثالثة: هو[5] أنَّ ذات[6] الباري ﷻ، إما أن تكون متقدمةً علىٰ وجود العالم أو لم تكن[7].

فإن كانت متقدمة[8] [علىٰ وجود العالم[9]] فذلك التقدم:

-إما أن يكون متناهياً.

-أو غير متناهٍ.

=

الفلاسفة. فلم يختلف مذهبه عن مذهب المتفلسفة في الأصول، بعدما أقرَّ بأن المحدَث يشترط لوجوده أن يقوم أمر حادث بذات الواجب، وهو أصل قوله بقيام الصفات الحادثة بذاته جل وعز.

والجواب الإجمالي: أن كل كمالات الله تعالىٰ قديمة له، وإيجاده التنجيزي للعالم ليس كمالا لله بل كماله كونه قادرا علىٰ ذلك الإيجاد وإن لم يوجِد العالمَ بالفعل، أي عين صفة القدرة القديمة هي الكمال الثابت أزلا لله تعالىٰ، والإيجاد التنجيزيُّ للعالم حادث فيما لا يزال، لأنه تابع لإرادته، ولذلك كان العالم حادثا مسبوقاً بعدم نفسه.

(١) كذا في أ، وفي ب: الجواب، بدون الواو.

(٢) في أ: فعلىٰ هذا التقدير. ب: فعلىٰ التقديرين.

(٣) أ: محدثة.

(٤) بينا كيفية حلِّ شبهتهم فيما سبق.

والإمام الرازي ألزمهم بلازم باطل، لا يستطيعون الخروج عنه، وهو أنه لو كان الله تعالىٰ علة واجبة الوجود فيَّاضة للعالم أزلا، للزم عدم إمكان وجود شيء من الحوادث، وللزم كون جميع ما في العالم قديما، ولكنا نشاهد كثيرا من العالم حادثا، إذن بطل قولهم بالتعليل.

(٥)أ: وهو أنّ.

(٦) ليست في أ.

(٧) أ: إما أن يكون مقدما علىٰ وجود العالم أو لم يكن.

(٨) أ: كان مقدماً.

(٩) زيادة من أ.

فإن كان متناهياً: لزم حدوث الباري ﷻ، وهو محال.

- وإن لم يكن متناهياً، فذلك[١] التقدم لا بدَّ وأن يكون بالزمان، والزمان غير متناه، لأنه[٢] قديم.

وإن لم تكن ذات الباري[٣] ﷻ متقدماً علىٰ وجود العالم، لزم منه[٤] إما:

-حدوث الباري بعدُ[٥]، وهو محال.

-أو[٦] قدمُ العالم وهو المطلوب[٧].

الجواب[٨] هو[٩] أنا نقول:

إن ذات[١٠] الباري ﷻ متقدمٌ علىٰ وجود العالم تقدماً غير متناه.

وأما[١١] قوله: إن ذلك التقدم بالزمان.

قلنا: لا نسلم.

---

(١) ب: فكذلك. والصواب ما أثبتناه.

(٢) أ: فالزمان.

(٣) أ: وإن لم يكن الباري.

(٤) من أ.

(٥) ليست في أ.

(٦) أ: وإما.

(٧) حجتهم كما ترىٰ مبنية علىٰ أن تقدم الباري علىٰ العالم لا بد أن تكون بالزمان، ولكن التقدم الزمان لا يليق بالواجب الوجود، كما هو ظاهر، ولو ثبت أن هناك نوعا آخر من التقدم يليق بالواجب، غير التقدم بالزمان، لبطل دليلهم. وهو ما بينه الرازي من أن هناك تقدما يسميه بعض العلماء بالتقدم بالذات، وهو الأليق بإثباته للواجب.

(٨) أ: والجواب.

(٩) أ: وهو.

(١٠) ليست في أ.

(١١) أ: فأما.

والدليل عليه:

هو[1] أنا نعلم ببديهة العقل أن الزمان الماضي متقدم علىٰ الزمان المستقبل، وذلك التقدم يمتنع أن يكون بزمان[2]، وإلا لزم أن يكون لذلك[3] الزمان زمان آخر، ولزم[4] التسلسل وهو محال.

وإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يكون تقدم ذات الباري ﷻ علىٰ وجود العالم لا بالزمان[5] ؟

وبالله التوفيق.

---

(١) أ: وهو.

(٢) أ: بالزمان.

(٣) كذا في أ، وفي ب: ذلك.

(٤) التراث: ويلزم.

(٥) أ: لا يكون بالزمان. وكتبت في ب: إلا بالزمان، والصواب ما أثبتناه.

المسألة الثانية

في إثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى

ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ: [هي][1]

أنه لما ثبت أنَّ العالم ما كان موجوداً [ثم صار موجوداً[2]]، فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود.

وكلُّ ما كان كذلك، فرجحان وجوده علىٰ عدمه يكون[3] لأجل ترجيح مرجح [وتأثير مؤثر[4]].

فثبت أنَّ وجود العالم محتاج إلىٰ الموجِد والمؤثر[5].

الحجة الثانية: وهي[6] أنه لا شكَّ في وجود الموجودات.

فنقول: جميع الموجودات: إما واجبة الوجود، أو ممكنة الوجود[7]، أو البعض ممكناً والبعض واجباً[8].

---

(١) أ: "وهو". ب: "هو". عدلناها لتتفق مع ما تشير إليه ومع صاحبتها التالية، وكذا الثالثة.

(٢) ليست في ب.

(٣) ليست في ب.

(٤) زيادة من أ.

(٥) التراث: مؤثر وموجد.

هذا استدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ وهو صانع العالم بدلالة الحدوث، والحدوث كما هو ظاهر مبني علىٰ إمكان الحادث. ولا ريب في أن الحدوث يدل علىٰ وجود الصانع وعلىٰ قدرته وعلىٰ إرادته فضلا عن علمه.

(٦) كذا في أ، وفي ب: هو.

(٧) أ: إما واجب الوجود أو ممكن الوجود...الخ.

(٨) أ: البعض واجب والبعض ممكن.

لا جائز أن يكون الكلّ واجباً؛ لأنه ثبت بالبرهان القاطع أن إثبات موجودين واجبي الوجود محال(1).

ولا(2) جائز أن يكون الكل ممكناً؛ لأن مجموع الممكنات ممكن، بحسب المجموع، وبحسب الأجزاء، وكلُّ ممكن فهو محتاج [في وجوده(3)] إلىٰ شيء آخر مغاير له(4): بحسب(5) المجموع وبحسب الأجزاء، وكل موجود مغاير لمجموع الممكنات(6)، ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات فإنه ليس من الممكنات البتة، وكل موجِد لم يكن ممكن الوجود(7)، فهو واجب الوجوب.

فثبت أن واجب الوجود ﷻ واحد(8)، وثبت(9) أن جملة الممكنات محتاجة في وجودها إلىٰ واجب الوجود(10)، فثبت أنه ﷻ ثابت موجود لذاته(11).

---

(1) أ: "موجدين واجبين الوجود".
إن كان يشير إلىٰ الاستدلال السابق، فقد مرَّ الكلام عليه. والاستدلال علىٰ وحدة الإله بدليل التمانع أوثق عروةً.

(2) أ: ولا.

(3) زيادة من التراث.

(4) أ: وكل ممكن وكل موجود مغاير لمجموع الممكنات...

(5) ب: وبحسب.

(6) أ: والموجود المغاير لجميع الممكنات.

(7) أ: وكل موجود لم يكن من الممكنات

(8) ليس بهذا يثبت وحدة الواجب.

(9) كذا في أ: وفي ب:فثبت.

(10) نعم بهذا يثبت احتياج الممكنات جميعها إلىٰ الواجب، ولكن وحدة الواجب تحتاج لدليل آخر كما لا يخفىٰ.

(11) "لذاته" زيادة من أ.
هذا استدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ بلحاظ إمكان العالم، كلاً وجزءًا.

=

الحجة الثالثة: [هي][1] أنا وجدنا الأجسام متماثلةً في الجسمية، ومخالفةً[2] في الصفات القائمة بها، كما[3] أنَّ بعضَها حارّة[4]، وبعضها بارِدَة، وبعضَها رطْبة، وبعضها يابسة[5]، وبعضها لطيف، وبعضها كثيف، وبعضها سفلي، وبعضها علوي.

والمؤثر[6] في وجود هذه الصفات المختلفة يمتنع أن يكون جسماً، لأن ما به الاشتراك، لا يمكن أن يكون علة لما به الامتياز[7].

فلا بد من وجود شيء آخر يؤثر في حصول هذه الصفات المختلفة.

ثم هذا المؤثر: إن كان جسمًا، عاد الكلام الأول فيه، ولزم[8] التسلسل وهو محال.

فثبت أن المؤثر في حصول هذه الصفات المختلفة[9] شيء آخر سوىٰ هذه الأجسام.

فذلك المؤثر إما أن يؤثر بالطبع والإيجاب، أو بالقصد والاختيار.

=

وكل فرد من أفراد العالم حادث، ومجموع العالم حادث، لا قديم في العالم باعتبار الفرد والجزء والجنس أو النوع، ذلك لأنَّ كل ذلك ممكن، وكل ممكن محتاج لمحدِث، وما كان محتاجًا لمحدث في وجوده، فهو محدَث من جميع جهاته.

(١) أ: وهو.

(٢) يمكن أن تكون: ومتخالفة.

(٣) كذا في أ، وفي ب: وذلك كما...الخ.

(٤) في نسخة التراث: حارٌّ، وكذا ما بعدها من المواضع الثلاثة بالتذكير.

(٥) أ:...رطب...يابس.

(٦) أ: فالمؤثر.

(٧) أ: فيما به الامتياز.

فإن قيل: لم لا يكون المؤثر جسما مريداً. فالجواب: أن ما به امتاز هذا الجسم عن غيره وهو الإرادة، ليس لذاته، فيحتاج إلىٰ مخصص غير جسمٍ خصصه بها.

(٨) أ: ويلزم.

(٩) كذا أ، وفي ب: في حصول الصفة المختلفة...الخ.

والاول[1]: باطل؛ لأن تأثير الموجب بالطبع بالنسبة إلىٰ جميع المتساويات علىٰ السوية[2]، ويستحيل أن يكون تأثيره في جسم بالحرارة، وفي جسم آخر بالبرودة، وفي جسم[3] باللطافة وفي جسم آخر بالكثافة.

فثبت: أن المؤثر في وجود هذه الأشياء ليس بجسم ولا جسماني، وأنه فاعل بالقصد والقدرة والاختيار، لا بالطبع والإيجاب.

وبالله العصمة[4].

---

(١) أ: بدون الواو.

(٢) ب: التسوية.

(٣) كذا أ، وفي ب: وفي جسم آخر باللطافة...الخ.

(٤) ليست في أ.

المسألة الثالثة

في أنه سبحانه وتعالى قديم أزلي

والدليل عليه:

هو[1] أنه ثبت بالبرهان أن ذاته تعالىٰ[2] غير قابلة[3] للعدم، لأن كلّ ما كان قابلاً للعدم فهو ممكن، وكلُّ ممكن[4] فهو يحتاج[5] [إلىٰ مؤثر[6]] [يرجح الوجود علىٰ العدم[7]]، وإذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم، فوجوده أزلي لا محالة[8]. فثبت أنه قديم أزلي.

والدليل الثاني:

هو[9] أنه ﷻ لو كان محدَثـًا، لكان حدوثه مختصاً بوقت معين[10]، مع أنه يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك أو بعده.

---

(١) أ: وهو.

(٢) ليست في أ.

(٣) أ: قابل.

(٤) أ: وكل ما كان ممكنـًا.

(٥) أ: محتاج.

(٦) ليست في أ.

(٧) زيادة من المطبوعات.

(٨) أ: لا محال فيه.

(٩) أ:وهو.

(١٠) لا يشترط لصحة ذلك أن يكون الوقت المعَّينُ وجوديًا، بل يكفي أن يكون افتراضيـًا. ولو قلنا إنه يكفي في العقل تقدير الوقت، وتقدير عدم وجوده فيه، وتقدير وجوده في غيره من التقديرات الزمانية، لكفىٰ به دليلاً علىٰ المطلوب.

وإذا[1] كان كذلك فهو[2] مفتقرٌ إلىٰ محدث آخر، فيلزم[3] التسلسل، وهو محال.

فثبت أن الباري ﷻ قديم أزلي.

---

(١) أ: وبعد، فإن...الخ.

(٢) أ: فيكون مفتقراً.

(٣) أ: ولزم.

المسألة الرابعة

في أنه سبحانه وتعالى باقٍ سرمديّ

وتدلُّ عليه حجج[1]:

الحجة الأولىٰ: هو أنه[2] ثبت بالبرهان أنه ﷻ واجب الوجود لذاته، وكلُّ ما كان واجب الوجود لذاته فإنه لا يقبل العدم أصلاً.

وما لا يقبل العدم البتة، فهو سرمديٌّ[3] أبدي، فالباري ﷻ أبديٌّ.

الحجة الثانية: هو[4] أنه ﷻ[5] لو كان قابلاً للعدم، فعدمه لا بد أن يكون لمعدِم[6]، فإذن وجوده مفتقر إلىٰ عدم المعدِم[7]، والمفتقر إلىٰ الغير محدثٌ.

وهو[8] ﷻ إن لم يكن أبدياً لزم أن لا يكون أزلياً، لكن ثبت بالبرهان أنه ﷻ أزليٌّ، فيلزم أن يكون أبديا.

الحجة الثالثة: هو[9] أنه ﷻ لو انعدم، لانعدم إما لذاته أو لإعدام معدِم، أو لطريان ضدِّه[10]، أو لزوال شرطٍ، وهذه الأقسام كلها باطلة، فوجب أن يمتنع عليه العدم.

---

(١) كذا في أ، وفي ب: ويدلّ عليه وجوه.

(٢) ليست في أ.

(٣) ليست في أ.

(٤) أ: وهو.

(٥) ليست في أ.

(٦) أ: "بمعدوم". وهي غلط.

بعد إثبات وجود الله، فزعم عدمه لا بدَّ أن يكون له سبب، وهو المراد بالمعدِم، وإذا صح عدمه لسبب لكان وجوده متوقفا علىٰ سبب أيضا، غير ذاتي له، فيكون غير واجب الوجود.

(٧) كذا في أ، وفي ب: مفتقر إلىٰ إعدامِ عدم ذلك المعدوم.

(٨) أ: فهو.

(٩) أ: وهو.

(١٠) أ: ضده.

أما بيان أنه يمتنع ينعدم لذاته، فلأن[1] كل ما كان عدمه ذاتياً، فإنه لا يدخل في الوجود أصلاً.

وأما بيان أنه يستحيل أن يكون لإعدام مُعْدِمٍ، [وذلك أنَّ القادر لا بدَّ له من أثر، والعدم نفيٌ محض، والنفيُ المحضُ[2]] يمتنع أن يكون أثراً للقادر.

أما[3] بيان أنه لا يجوز أن يكون لطريان ضدّه[4]، فلأن[5] ذلك الضدَّ:

-إن كان قديماً، لزم أن لا يكون الباري موجودًا[6].

-وإن كان حادثاً فالقديم أقوىٰ من الحادث، فانعدام[7] ذلك الضد الحادث بسبب[8] وجود ذلك القديم، أولىٰ من عدم ذلك القديم بسبب ذلك الحادث[9].

أما بيان أنه يمتنع أن يكون عدمُه لزوال شرط: فلأن[10] ذلك[11] الشرط إما أن يكون حادثًا أو قديمًا[12]، فإن كان حادثًا، فالحادث يمتنع أن يكون شرطاً للقديم[13]، وإن

---

(١) أ، ب: لأنّ. وبالفاء من التراث.

(٢) ما بينهما سقط من أ.

(٣) أ: بالواو.

(٤) أ: ضدٍّ.

(٥) أ، ب: لأنّ. وفي نسخة التراث بالفاء.

(٦) التراث: قديمًا.

(٧) أ: فإذن انعدام.

(٨) ليست في ب.

(٩) أ: "فإعدام ذلك الضدّ الحادث وجود ذلك القديم، أولىٰ من عدم ذلك القديم لسبب وجود الحادث". وواضح أن فيها اختلالاً، والصواب ما أثبتناه.

(١٠) أ، ب: لأنّ. وفي التراث بالفاء.

(١١) ليست في أ ولا في التراث.

(١٢) أ: إما حادث أو قديم.

(١٣) أ: بشرط للقديم.

كان قديماً، فإذن عدمُه لا بدَّ وأن يكون بشرط آخر، فيلزم الدور والتسلسل[1]، وهو محال.

فثبت: أنه ﷻ باقٍ سرمديّ.

والله أعلم[2].

(١) أ: ولزم الدور والتسلسل...الخ.

(٢) ليست في أ.

المسألة الخامسة

في أنه سبحانه[1] وتعالى موجود

والباطنية -لعنهم الله- يقولون: ليس بموجود ولا معدوم[2].

والدليل على أنه سبحانه موجود: هو أنه لا واسطة بين النفي والإثبات في بديهة[3] العقل، لأنَّ وجود[4] الباري تعالى:

-[5] إن كان منفياً فهو نفي الصانع، وقد ثبت بالبراهين القاطعة ثبوت الباري تعالى[6].

-وإذا بطل النفي، وثبت أنه[7] لا واسطة بين[8] النفي والإثبات، [لزم الإثبات[9]].

فثبت أنَّ الباري سبحانه موجود ثابت.

أما شبهة الباطنية فمن[10] وجهين:

الشبهة الأولى[11]: قالوا:

---

(١) أ: أن الله....

(٢) أ: إنه ليس بموجود ولا بمعدوم.

(٣) أ: بديهية.

(٤) أ: فوجود الباري...الخ.

(٥) في ب هنا زيادة: أما....

(٦) أ: سبحانه.

(٧) أ: أن.

(٨) كذا في أ، وفي ب: من.

(٩) زيادة من أ.

(١٠) أ، ب: من. وبالفاء في التراث.

(١١) كذا في أ، وفي ب: الأولى.

-لو كان الباري ﷻ موجودًا، لكان مساويًا لسائر الموجودات في الوجود[1].

-ثم هو: إما أن يكون مخالفاً لسائر الموجودات[2] [من وجه آخر، أو لم يكن.

فإن كان مخالفا[3]] لها من وجه آخر، لزم وقوع التركيب في ذاته[4].

وكل مركب ممكن، والواجب ليس بممكن[5].

وإن لم يكن مخالفا لها[6] من وجه آخر، لزم[7] أنْ يكون مساوياً[8] لها في تمام الماهية[9]، والمتساويات في الماهية، حكمها حكمٌ واحد، فكما أن جملة الموجودات ليست بواجبة، يلزم أن يكون هو أيضـاً ليس بواجبٍ[10].

---

(١) التساوي في الوجود بمعنىٰ الكون لا يستلزم التساوي في الحقيقة والكنه، كما لا يخفىٰ، فلو تساوىٰ الواجب مع الممكنات الموجودة في مفهوم الثبوت والتحقق، فإن ذلك لا يعود عليه بالنقص، فإن ثبوته وتحققه واجب، وثبوت المخلوقات ممكن لا واجب، وثبوته غير مشروط بغيره، وثبوته غيره مشروط به.

(٢) أ: ثم أن يخالف لسائر الموجودات في الوجود.

(٣) ما بينهما ليس في أ.

(٤) الوجود بالمعنىٰ السابق ليس جزأ من الذات حتىٰ يلزم التركيب الذي يزعمون، بل الوجود مفهوم عارض علىٰ الماهية عند العقل، وليس زائدا علىٰ الموجود المتحقق خارجـاً. وما في الخارج ليس مركبا من أمرين الأول هو الوجود والثاني هو الذات أو الماهية، بل التركيب هذا إنما هو في العقل، ثم هذا التركيب العقلي ليس بمعنىٰ أن الوجود جزء من الموجود، كما لا يخفىٰ.

(٥) إثبات الذات ووجود الذات للواجب لا يستلزم التركيب المفضي للإمكان كما يزعمون.

(٦) أ: مخالفها.

(٧) أ: يلزم.

(٨) كان مساويا لها.

(٩) سبق أنه ليس مساويا للموجودات في تمام الماهية ولا في وصف الوجود من جميع الحيثيات، بل في مجرد مفهوم الكون.

(١٠) أ: أيضـاً هذا...الخ.

وإذا ثبت فساد القسمين، ثبتَ أنه ليس بموجود.

وأنه[1] بهذا الدليل ثبتَ أنه ليس بمعدوم، ولأنه[2] لو كان معدوما لكان مساويـًا لسائر المعدومات أو مخالفـًا، لها ويعود التقسيم المذكور، وهو محال.

فثبت: أنه وتعالىٰ لا موجودٌ ولا معدوم.

الشبهة الثانية لهم[3]:

قالوا: الوجود والعدم ضدان، ولو[4] كان الباري ﷻ موجودًا لكان[5] من جنس الموجودات، وما كان من جنس الموجودات، يمتنع أن يكون من جنس المعدومات.

[إذا ثبت هذا[6]]، فلو أنه موجود، لكان له[7] من الموجودات التي من[8] جنسه ندّ[9]، ومن المعدومات التي ليست[10] من جنسه ضدّ، والباري ﷻ منزه[11] عن الضدِّ والندِّ، وكذلك الكلام فيما إذا كان معدومـًا.

فثبت أنه ﷻ يجب أن لا يكون موجوداً ولا معدومـًا، حتىٰ لا يلزمنا هذا المحال.

---

(١) أ: وأيضا بهذا الدليل...الخ.
(٢) أ: لأنه.
(٣) ليست في أ.
(٤) أ: فإن.
(٥) أ: فهو.
(٦) ليست في أ.
(٧) زيادة من أ.
(٨) أ: هي.
(٩) ليست في ب.
(١٠) كذا في أ، وفي ب: ليس.
(١١) أ: متنزه.

الجواب عن الشبهة الأولىٰ[1]:

لم لا يجوز أنْ يكون وجود[2] الباري ﷻ عين[3] حقيقةِ ماهيته[4]، والاشتراك بينه وبين الموجودات في اسم الموجودية لا في الحقيقة والمسمَّىٰ[5]؟

وهذا الجواب[6] علىٰ مذهب مَنْ يقول الوجود نفس الماهية[7].

الجواب[8] عن الشبهة الثانية:

هو[9] أن العدم نفيٌ محض.

والنفي المحض يمتنع أن يكون ضدَّ الشيء، لأنَّ الضدّ عبارة عن موجود مناف لموجود آخر، ووجود موجودين متنافيين في العدم الصرف غير معقول[10].

---

(١) أ:... من وجوه.

(٢) ليست في ب، زدناها من أ.

(٣) كذا في أ، ورسمت في ب: غير، وصححت في الهامش: عين.

(٤) أ: حقيقته. وكلمة "ماهيته" ليست فيها.

وفي بعض المطبوعات: عين حقيقته وماهيته.

(٥) أ: لا في حقيقة المسمَّىٰ.

أقول: يعني أن الاشتراك في الأسماء لا يستلزم الاشتراك في حقيقة المسميات، وكنهها، فكذلك إطلاق الموجود علىٰ الله تعالىٰ لا يستلزم أن حقيقة وجوده مساوية لوجود المخلوقات حتىٰ يلزم ما يزعمونه، فالاشتراك اللفظي بهذا الاعتبار لا يستلزم الاشتراك في الحقيقة، ولا يتحقق إلا في معنىٰ الكون لا في حقيقة الكائن.

(٦) أ: الجواب هو...

(٧) أ: الإلهية.

(٨) أ: والجواب.

(٩) أ: وهو.

(١٠) من قوله: "لأن الضد....غير معقول" من أ، وفي ب: "لأن الضدّ[ين] عبارة عن موجودين متباينين، وهذا المعنىٰ في العدم الصرف غير معقول".

المسألة السادسة

في أنه سبحانه وتعالى موجود[1]

وللعقلاء في وجوده خلاف.

قال قوم من الأكابر[2]: إن وجوده نفس حقيقته، وكما أن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق، فكذلك وجوده[3] مخالف أيضـًا[4] لسائر الموجودات.

والدليل لهم علىٰ هذا المطلوب:

هو[5] أنه لو كان وجوده ﷻ مساويـًا لسائر الموجودات، فذلك[6] الوجود إما أن يكون قائما بماهيةٍ أو لا يكون[7]، فإن لم يكن قائما بماهيةٍ، فنفس الوجود جوهرٌ قائم بذاته، وهذا استقلال، والاستقلال له[8] صفة ذاتية، ولو كان هذا الوجود كذلك، لكان لسائر[9] الموجودات كذلك.

---

(١) البحث هنا في نحو وجود الله تعالىٰ، لا في أنه ﷻ موجود، وقد سبق هذا العنوان نفسه في المسألة السابقة.

(٢) في التراث وغيرها: قال أبو علي ابن سينا....

(٣) أ: فوجوده أيضـًا.

(٤) ليست في أ في هذا الموضع لأنها سبقت.

(٥) أ: وهو.

(٦) كذا في أ، وفي ب: فكذلك.

(٧) كذا في أ، وفي ب: أو لم يكن.

(٨) ليست في أ.

(٩) أ: لكانت سائر.

ولما كان(1) هذا باطلاً، لزم أن يكون ذلك(2) الوجود صفة قائمة بماهيةٍ، وتلك الماهية:

-إما موجودة

-وإما(3) معدومة.

فإن كانت موجودة: فالكلام في وجودها كما في الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وإن كانت معدومة: لزم قيام الموجود بالمعدوم(4)، وهو محال.

ولما بطل هذا، ثبت أن وجود الباري نفس حقيقته وماهيته، وهو(5) مخالف لسائر الموجودات.

وقال قوم من أهل الأصول(6):

[إن الوجود(7)] -من حيث هو وجود- مفهوم واحد في كلِّ الموجودات.

ويدلُّ عليه وجوه:

---

(1) هنا في التراث وغيرها: ولما كان وصف الاستقلال هذا باطلا.

(2) أ: هذا.

(3) أ: أو.

(4) كذا في أ، وفي ب: لزم قيام الموجب بالمعدوم وهو محالٌ وفي التراث: الصفة الموجودة بالماهية المعدومة...

(5) أ: وأنه.

(6) أ: علماء الأصول.

وهذا هو القول الذي يقول به الرازي وغيره من المتكلمين الذين مشوا علىٰ طريقته. حاصله أن الاشتراك في مفهوم الكون، وهو غير مساو للحقيقة الثابتة في الخارج، ففرق بين مفهوم الوجود وكنه الموجود.

(7) ليست في أ.

الحجة الأولىٰ: هو[1] أن نقيض العدم شيء واحد، وهو الوجود، ولولا[2] أن الوجود مفهوم واحد، وإلا يكن نقيضُ العدم شيئًا واحداً.

الحجة الثانية: هو[3] أنا يمكننا[4] تقسيم[5] الوجود[6] إلىٰ الواجب والممكن[7]، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، فلولا أنّ الوجود مفهوم واحد، وإلا لكان هذا التقسيم باطلاً.

الحجة الثالثة: هو[8] أن حقيقة الوجود في جميع الموجودات شيء واحد، والموجودات من حيث إنها موجودات، لا اختلاف فيها، فمفهوم[9] الوجود في جملة الموجودات واحد[10]، فلا بد من الاعتراف بأنَّ حقيقة الباري ﷻ مخالفة لسائر الحقائق[11].

فثبت: أن وجوده غير حقيقته.

والكلام في هذه المسألة أدقُّ من أن يحتمله هذا المختصر.

---

(١) أ: وهو.

(٢) التراث و (أ): فلولا.

(٣) أ: وهو.

(٤) أ: أنه يمكننا. ورسمت في ب: يمكنّا.

(٥) ب: نقسم.

(٦) أ: الموجودات.

(٧) أ: وإلىٰ الممكن.

(٨) أ: وهو.

(٩) كذا أ، وفي ب: مفهوم.

(١٠) أ: فمفهوم جملة الموجودات واحدٌ.

(١١) فالوجود من المفاهيم العقلية الثانية، التي لا يستلزم إثباتها للماهية تركيبا خارجياً كما لا يخفىٰ. ولا يستلزم التركب الموجب للإمكان والافتقار.

المسألة السابعة

في أنه سبحانه وتعالى شيءٌ

وقال جَهْمُ بن صفوان: إنه ليس بشيء[1].

واعلم أنّ النزاع في هذه المسألة إما في المعنىٰ أو في اللفظ[2].

أما النزاع في المعنىٰ: فنقول: إن مرادنا من لفظ: إنه شيء[3]؛ أنه موجود، وقد[4] ثبت بالبرهان أنه ﷻ[5] موجود.

وأما النزاع في اللفظ: فهو[6] أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ علىٰ الله تعالىٰ أم لا؟

فاعلم أنَّ نصَّ الكتاب وارِدٌ بجواز إطلاق هذا اللفظ علىٰ الله تعالىٰ في آيتين[7]:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾[سورة الأنعام:١٩].

الثانية[8] قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾[سورة القصص:٨٨][9].

---

(١) كذا في ب، ا، وفي هامش ب صححت: "لا يقال له شيء". وهو وصف دقيق للمسألة ومحل الخلاف.

(٢) في التراث: إما في اللفظ وإما في المعنىٰ، وفي غيرها: إما بالمعنىٰ أو باللفظ.

(٣)كذا في أ، وفي ب: الشيء.

(٤) كذا في أ، وفي ب: قد.

(٥) ليست في أ.

(٦) كذا في أ، وفي ب: هو.

(٧) أ: فاعلم أن نصّ الكتاب وارد بجواز هذا الإطلاق في آيتين. وفي بعض المطبوعات: قلنا: نعم بنصِّ الكتاب، وقد ورد آيتان.

(٨) أ: والثانية.

(٩) قال ابن عجيبة في البحر المديد: "أي: كل شيء فانٍ ومستهلك في الحال والاستقبال إلا ذاته المقدسة". إن أراد بالفناء العدم، فهو غير صحيح كما هو ظاهر، وإن أراد به معنىٰ آخر =

والأصل[1]: أنَّ المستثنىٰ يجب دخوله تحت المستثنىٰ منه[2].

=

فليبين، كأن يريد به استغراقهم في جلال الله تعالىٰ وعظمته، ونحو ذلك من مصدوقات وحدة الشهود، فلا إشكال فيه، ولكن المقام لا يساعد علىٰ ذلك. وقال ابن عجيبة في موضع تفسير هذه الآية من تفسيره (١/ ١٥٣): "﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ أي: ذاته، فالوجه يُعَبَّر به عن الذات، أي: كل شيء فانٍ مستهلك معدوم، إلا ذاته المقدسة، فإنها موجودة باقية.

وقال أبو العالية: إلا ما أريد به وجه الله، مِنْ عِلْمٍ وعمل، فإنه لا يفنىٰ. قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: يجاء بالدنيا يوم القيامة، فيقال: ميزوا ما كان لله تعالىٰ منها، فيميز، ثم يؤمر بسائرها فيُلقىٰ في النار. هـ. وقال الضحاك: كل شيء هالك إلا الله والجنة والنار والعرش"، إن أراد بأن كل شيء غير ذات الله تعالىٰ فانٍ فعلاً، ومعدوم فعلا، فهو غير صحيح كما هو ظاهر، وإن أراد أنه يقبل العدم والهلاك فله معنىٰ صحيح. والتأويلات الأخرىٰ التي أوردها عن المتقدمين محتملة ذات وجه سليم.

وذكر الماوردي ستة وجوه لقوله تعالىٰ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، فقال: " **أحدها**: معناه إلا هو، قاله الضحاك، **الثاني**: إلا ما أريد به وجهه، قاله سفيان الثوري. **الثالث**: إلا ملكه، حكاه محمد بن إسماعيل البخاري. **الرابع**: إلا العلماء فإن علمهم باق، قاله مجاهد. **الخامس**: إلا جاهه كما يقال لفلان وجه في الناس أي جاه، قاله أبو عبيدة. **السادس**: الوجه العمل ومنه قولهم: من صلىٰ بالليل حسن وجه بالنهار أي عمله".

(١) أ: والأصل في الكلام...الخ.

(٢) بحث الرازي في هذه المسألة في تفسيره الكبير، ونحن نورد ما ذكره في أوائل التفسير، وقد ذكر قريبا منه في تفسير سورة الأنعام عند قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، قال الرازي في الباب الرابع في أسماء الله تعالىٰ: "تسمية الله بالشيء:

المسألة الأولىٰ: أطبق الأكثرون علىٰ أنه يجوز تسمية الله تعالىٰ باسم الشيء ونقل عن جهم بن صفوان أن ذلك غير جائز، أما حجة الجمهور فوجوه:

الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾[الأنعام: ١٩] وهذا يدل علىٰ أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء، فإن قيل: لو كان الكلام مقصوراً علىٰ قوله: (قُلِ الله) لكان دليلكم حسنًا، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالىٰ: (قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ) وهذا كلام مستقل بنفسه، ولا تعلق له بما قبله، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الله تعالىٰ

=

=

مسمىٰ باسم الشيء قلنا: لما قال: (أَيُّ شَيءٍ أَكْبَرُ شهادة) ثم قال: (قُلِ الله شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُم) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرىٰ الجواب عن قوله: (أَيُّ شَيءٍ أَكْبَرُ شهادة)، وحينئذٍ يلزم المقصود.

الحجة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص:٨٨] والمراد بوجهه ذاته، ولو لم تكن ذاته شيئًا لما جاز استثنائه عن قوله: (كُلُّ شَيء هَالِكٌ) وذلك يدل علىٰ أن الله تعالىٰ مسمىٰ بالشيء.

الحجة الثالثة: قوله عليه السلام في خبر عِمران بن الحصين: "كان الله ولم يكن شيء غيره"، وهذا يدل علىٰ أن اسم الشيء يقع علىٰ الله تعالىٰ.

الحجة الرابعة: روىٰ عبد الله الأنصاري في الكتاب الذي سماه «بالفاروق» عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما من شيء أغير من الله عزّ وجلّ".

الحجة الخامسة: أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وذات الله تعالىٰ كذلك، فيكون شيئًا.

واحتج جهم بوجوه: الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[سورة الزمر:٦٢] وكذلك قوله:﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[سورة المائدة:١٢٠] فهذا يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقًا ومقدوراً، والله تعالىٰ ليس بمخلوق ولا مقدور، ينتج أن الله ﷻ ليس بشيء.

فإن قالوا إن قوله تعالىٰ: (الله خالق كُلّ شَيء) وقوله: (وَهُوَ علىٰ كُلّ شيءٍ قَدِيرٌ) عامٌّ دخله التخصيص.

قلنا الجواب عنه من وجهين: **الأول**: أن التخصيص خلاف الأصل، والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر، **الثاني**: أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل، فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العموميات، إلا أن إجراء الأكثر مجرىٰ الكل إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيراً قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه، ويحكم علىٰ الباقي بحكم الكل، فثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فنقول: إن بتقدير أن يكون الله تعالىٰ مسمىٰ بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالىٰ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال.

الحجة الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[سورة الشورى:١١] حكم الله تعالىٰ بأن مثل مثله ليس بشيء، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه، وثبت بهذه الآية

=

=

أن مثل مثله ليس بشيء ينتج أنه تعالىٰ غير مسمىٰ بالشيء، فإن قالوا إن الكاف زائدة، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالىٰ لغو وعبث وباطل، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل، ومتىٰ قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال.

الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء، وأسماء الله تعالىٰ يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالىٰ: أما قولنا إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أخس الأشياء وذلك يدل علىٰ أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال، وأما قولنا: إن أسماء الله يجب أن تكون دالة علىٰ صفة المدح والجلال، فالدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[سورة الأعراف:١٨٠] والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لا معنىٰ له إلا كونها دالة علىٰ الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة، فإذا لم يدل الاسم علىٰ هذا المعنىٰ لم يكن الاسم حسناً ثم إنه تعالىٰ أمرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك (وَذَرُواْ الذين يُلْحِدُونَ فِي أسمائه) وهذا كالتنبيه علىٰ أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد في أسماء الله، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية علىٰ أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنىٰ الدالة علىٰ صفات الجلال والمدح، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب.

الحجة الرابعة: أنه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالىٰ بقوله يا شيء، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم، بل نقل عنهم أنهم كانوا يقولون: يا منشئ الأشياء، يا منشئ الأرض والسماء.

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع في المعنىٰ، وهذا في غاية البعد، فإنه لا نزاع في أن الله تعالىٰ موجود وذات وحقيقة، إنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه، فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنىٰ، ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق، فليكن الإنسان عالماً بهذه الدقيقة حتىٰ لا يقع في الغلط".

وقال رحمه الله في سورة الأنعام: "المسألة الثانية: نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالىٰ شيئاً، واعلم أنه لا ينازِعُ في كونه تعالىٰ ذاتاً موجوداً وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالىٰ بكونه شيئاً، فيكون هذا خلافاً في مجرد العبارة. واحتج الجمهور علىٰ تسمية الله تعالىٰ بالشيء بهذه

=

=

الآية وتقريره أنه قال أي الأشياء أكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله: (قُلِ الله)، وهذا يوجب كونه تعالىٰ شيئًا، كما أنه لو قال: أي الناس أصدق، فلو قيل: جبريل، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس فكذا ههنا.

فإن قيل: قوله (قُلِ الله شَهِيدٌ بَيْنِىٰ وَبَيْنَكُمْ) كلام تام مستقبل بنفسه لا تعلق له بما قبله لأن قوله (الله) مبتدأ، وقوله (شَهِيدٌ بَيْنِىٰ وَبَيْنَكُمْ) خبره، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها.

قلنا الجواب في وجهين: الأول: أن نقول قوله (قُلْ أَيُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شهادة) لا شك أنه سؤال ولا بدّ له من جواب: إما مذكور، وإما محذوف.

فإن قلنا الجواب مذكور: كان الجواب هو قوله (قل الله) وههنا يتم الكلام. فأما قوله (شهيد بيني وبينكم) فههنا يضمر مبتدأ، والتقدير، هو شهيد بيني وبينكم، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور وأما إن قلنا: الجواب محذوف فنقول: هذا علىٰ خلاف الدليل، وأيضـًا فبتقدير أن يكون الجواب محذوفـًا، إلا أن ذلك المحذوف لا بدّ وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لائقـًا بذلك الموضع.

والجواب اللائق بقوله (أيُّ شيء أَكْبَرُ شهادة) هو أن يقال: هو الله، ثم يقال بعده (الله شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ) وعلىٰ هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضـًا علىٰ أنه تعالىٰ يسمىٰ باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل.

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص:٨٨] والمراد بوجهه ذاته، فهذا يدل علىٰ أنه تعالىٰ استثنىٰ ذات نفسه من قوله (كُلّ شَيء) والمستثنىٰ يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنىٰ منه، فهذا يدل علىٰ أنه تعالىٰ يسمىٰ باسم الشيء.

واحتج جهم علىٰ فساد هذا الاسم بوجوه: الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[سورة الشورى:١١] والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كلّ شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بأن الله تعالىٰ لا يسمىٰ باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة، والتقدير: ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثـًا باطلاً لا يليق بأهل الدين المصير إليه إلا عند الضرورة الشديدة.

والثاني: قوله تعالىٰ: (﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[سورة الزمر:٦٢] ولو كان تعالىٰ مسمىٰ بالشيء لزم كونه خالقـًا لنفسه وهو محال، لا يقال: هذا عام دخله التخصيص لأنا نقول: إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها، فيجري وجودها

=

=

مجرىٰ عدمها، فيطلق لفظ الكل علىٰ الأكثر تنبيهـاً علىٰ أن البقية جارية مجرىٰ العدم ومن المعلوم أن الباري تعالىٰ لو كان مسمىٰ باسم الشيء لكان هو تعالىٰ أعظم الأشياء وأشرفها، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجـاً عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص.

الثالث: التمسك بقوله:﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[سورة الأعراف:١٨٠]، والاسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل علىٰ صفة من صفات الكمال نعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء أعم الأشياء فيكون مسماه حاصلاً في أحسن الأشياء وفي أرذلها ومتىٰ كان كذلك لم يكن المسمىٰ بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتـاً من نعوت الجلال فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالىٰ بهذا الاسم لأن هذا الاسم لما لم يكن من الأسماء الحسنىٰ والله تعالىٰ أمر بأن يدعىٰ بالأسماء الحسنىٰ وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالىٰ بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال: إن هذا اللفظ ليس اسمـاً من أسماء الله تعالىٰ ألبتة.

الرابع: أن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ بيان الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[سورة الكهف:٢٣]، سمىٰ الشيء الذي سيفعله غداً باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدومـاً في الحال فدل ذلك علىٰ أن اسم الشيء يقع علىٰ المعدوم.

وإذا ثبت هذا فقولنا: إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة ولا يفيد كونه موجوداً فيكون هذا لفظـاً لا يفيد فائدة في حق الله تعالىٰ ألبتة، فكان عبثـاً مطلقـاً، فوجب أن لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ.

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال: لما تعارضت الدلائل.

فنقول: لفظ الشيء أعم الألفاظ، ومتىٰ صدق الخاص صدق العام، فمتىٰ صدق فيه كونه ذاتـاً وحقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئـاً وذلك هو المطلوب والله أعلم".

المسألة الثامنة

في أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم

والمشبهة والكرامية يقولون: إنه جسم(١).

لنا(٢) علىٰ بطلان مذهبهم وجوه:

الحجة الأولىٰ(٣): هو أنَّ كلَّ جسم فهو مشار إليه.

وكل مشار إليه فهو منقسم، لأن ما علىٰ يمينه مغاير لما علىٰ يساره وبالعكس(٤).

وكل منقسم مركب، وكل مركب ممكن، والممكن لا يكون واجباً قديماً أزلياً(٥).

وقد ثبت بالبرهان أنَّ الباري تعالىٰ(٦) قديم واجب أزلي، فثبت أنه ليس بجسم.

---

(١) أكثر الخلق من العقلاء يقولون الجسم علىٰ الطويل العريض العميق أو الذي يتحقق فيه الأبعاد الثلاثة، وبعض المحققين يقول: إن الجسم ما تحقق فيه ولو بعد واحد، ولا يشترطون لتسميته جسما أن يكون مؤلفا من حقيقة معينة بذاتها، كالجوهر الفرد أو الهيولىٰ والصورة ونحوهما من أجزاء الأجسام المبحوث عنها لدىٰ العلماء والباحثين، من المتقدمين والمتأخرين، فهذا التعيين، أي الاختلاف في تعيين ممَّ تتألف الأجسام، بحث لا في مفهومها بل في قوامها ومِمَّ تتألف، والخلاف المذكور أعلاه لا يتوقف علىٰ تعيين حقيقة الجسم بل في معرفة ضابطه الأخص وهو ما ذكرناه.

(٢) أ: ولنا.

(٣) التراث: إحداها. أ: الأول وهو...الخ.

(٤) قوله هذا قد يتوهم منه إرادة الشيء الذي علىٰ يمين الجسم، وأنه غير ما علىٰ يساره، وهذا الأمر غير كافٍ في بيان تركب. ولو قال: وكل مشار إليه منقسم ولو وهما، لأن الإشارة إلىٰ يمينه غير الإشارة إلىٰ يساره، يكفي في بيان تركب الجسم.

(٥) زيادة من أ.

(٦) أ:... أنه..

الحجة الثانية: هو أن حقيقته من حيث هي تلك الحقيقة[1] شيء واحد، فلو[2] كان الباري ﷻ جسمـاً، فهو من حيث إنه جسم مساوٍ لسائر الأجسام.

[ثم][3] [هو: إما أن يكون مخالفًا لها من اعتبار آخر أو لا يكون[4]]:

- فإن كان مخالفـاً لها من اعتبار آخر[5]، فهو مركب من جزأين، أحدهما مساوٍ لسائر الأجسام، والآخر مخالف لها، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدَث.

-وإن لم يكن مخالفا لسائر الأجسام باعتبار آخر، يلزم من حدوث سائر الاجسام وإمكانها، حدوثُ الباري وإمكانُه، أو من قدم الباري، قدمُ الأجسام، وكلٌّ[6] ذلك باطل.

الحجة الثالثة: هو أن[7] نقول: ثبت في مسألة حدوث الأجسام أنَّ كل جسم فهو محدث، والباري سبحانه إن[8] كان جسمـاً، وجب أن يكون محدثا، لكن كونه محدثا محال، فكونه جسما محال[9].

الحجة الرابعة: هو[10] أن الحكم علىٰ الشمس والقمر بكونهما لا يصلحان للإلهية لكونهما[11] جسمـاً.........

---

(١) أ:... هو أن حقيقة الجسم من حيث هو جسم شيء واحد فلو...

(٢) أ: فإنْ.

(٣) زدناها لتصحيح النظم، وهي في بعض المطبوعات.

(٤) ليست في أ.

(٥) أ: وإن كان مخالفا لها باعتبار آخر...الخ.

(٦) كذا أ، وفي ب: فكلٌّ.

(٧) التراث: أنا نقول. أ: وهو أنْ نقول...، وفي ب: أن تقول.

(٨) أ: إذا.

(٩) التراث: يجب أن يكون محالاً. أ: وكونه جسما محال...الخ.

(١٠) أ: وهو.

(١١) ب: بكونهما.

..........فلو جاز كون الإله جسمًا، لما [بقي دليل[1]] على امتناع إلهية الشمس والقمر، وهذا اعتقاده عين الكفر والإلحاد[2].

فيثبت[3] أنه سبحانه يمتنع أن يكون جسمـاً.

الحجة الخامسة: هو[4] أنه سبحانه لو [كان جسما لكان[5]] متحيزاً، فهو إما أن يكون قابلاً للقسمة أو غير قابل القسمة[6]، والقسمان باطلان [في حقه تعالى[7]]، فبطل القول بكونه متحيزا.

أما بيان أنه يمتنع أن لا يكون قابلا للقسمة، لأنه لو كان لا يقبل القسمة مع أنه موجود مشار إليه، لكان في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد، وتعالى الله عز علوا كبيراً[8].

---

(١) كذا في التراث وهي الصواب، وفي أ: لمان نفى الدليل على امتناع...، وفي ب: لما نفى الدليل امتناع إلهية....

(٢) أ: وهذا الاعتقاد كون الكفر والإلحاد.

(٣) أ: فثبت.

(٤) أ: وهو.

(٥) كذا في أ، وفي ب: لو كان متحيزاً.

(٦) أ: والمتحيز إما قابل للقسمة أو غير قابل لها.

(٧) زيادة من أ.

(٨) هذه الفقرة من أ، وغير موجودة في مجموعة الرسائل. وهي في التراث: على النحو التالي: "أما بيان أنه لم يقبل القسمة مع أنه موجود مشار إليه، لكان في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد، ولا يقول هذا أحد من العقلاء والمسلمين تعالى الله عنه ". وفي ب: "أما بيان أنه يمتنع أن لا يكون قابلا للقسمة، لأنه لو لم يقبل القسمة، مع أنه موجود مشار إليه، لكان في الصغر والحقارة[٨٩-أ] مثل الجوهر الفرد، وتعالى الله عنه"، هكذا هو ترتيب المخطوطة الصحيحة، ولكن اعترضت الصفحة [٨٩-ب] و[٩٠-أ] هنا، بعد قول: (لكان في الصغر والحقارة):"....يكون كل جزء من تلك الأجزاء إلها على سبيل الاستقلال، وهذا قول نكرة الإلهية، وهو محال". ولعل العبارة الأخيرة: وهذا قول منكرة الإلهية، لأن من أثبت إلهية =

[وأما بيان أنه يمتنع أن[1] يكون قابلا للقسمة: لأنه[2] لو كان قابلا للقسمة، فإما أن يقوم لكل[3] الأجزاء علم، وقدرة، أو لكل واحد من تلك الأجزاء علم وقدرة[4]:

والأول: باطل لامتناع قيام المعنىٰ الواحد بالمحلين دفعة واحدة[5].

وإن كان الثاني يلزم [منه[6]] أن يكون كلُّ جزء من تلك الأجزاء إلهاً، علىٰ سبيل الاستقلال، وهذا قول بكثرة الآلهة، وهو محال[7]].

وإذا ثبت أن القول بكونه متحيزاً، يفضي إلىٰ هذه الأقسام الباطلة، وجب أن يكون باطلا.

وبالله التوفيق[8].

=

كل جزء فرد من الأجزاء، فهو مثبت لقدم العالم بالفعل، وهو مذهب المادية، ومنكر لوجود الإله الحقّ.

ثم تم إكمالها في [٩٠-ب] و [٩١-أ]، ليتم النص صحيحاً. وهذا هو الخلط الموجود في هذا الموضع، حللناه بفضل الله تعالىٰ. ومع ذلك فضلنا أن نورد ما في النسخة أ لتمامها وسيرها باطراد دون خلط.

وقد فضلنا إثبات نص أ علىٰ ب لوجود اضطراب في آخرها.

(١) كذا في أ: "أن يكون"، وفي غيرها: "أن لا يكون". وهي غلط

(٢) كذا في أ، وفي التراث: فلأنه.

(٣) أ: بكل. وكذا في التالية.

(٤) التراث: بدل "علىٰ حدة": واحدة.

وفي أ: بكل الأجزاء علم وقدرة، أو يكل واحد من تلك الأجزاء علم وقدرة.

(٥) زيادة من نسخة التراث.

(٦) زيادة من أ.

(٧) ما بينهما من أ، وليس في ب في هذا الموضع، بل عده بصفحة رقم ٨٩ و ٩٠ و٩١، ويبدو أن هناك خلطا في تنسيق الصفحات وترتيبها، والفقرة موجودة فيها علىٰ كل حال.

(٨) ليست في أ.

المسألة التاسعة

في أنه سبحانه وتعالى ليس بجوهر

وقال النصارىٰ لعنهم الله: إنه جوهر[١]:

واعلم أنّ الخلاف في هذه المسألة إما في اللفظ أو في المعنىٰ[٢].

أما اللفظ وهو[٣] أن الله تعالىٰ ليس بمتحيز وليس له مقدار، وكمية، إلا أن ذاته قائمة بالنفس[٤]، فنحن لا نسميه بهذا المعنىٰ جوهراً[٥].

فاعلم أن هذا المعنىٰ صواب، لكن اللفظ خطأ، لأن مذهبنا أن أسماء الله تعالىٰ موقوفة علىٰ الإذن، وما لم يَرِد الإذن به فهو باطل، لأنَّ اللفظ هذا البتة لا في القرآن ولا في الأخبار[٦].

أما الخلاف في المعنىٰ هو أن يقال: إن الباري ﷻ متحيز، وقد تقدم بطلان هذا الكلام[٧].

---

(١) أ: وقال النصارىٰ إنه جوهر.

(٢) أ: "إما في المعنىٰ أو في اللفظ". ففي أ تقديم المعنىٰ علىٰ اللفظ، وفي ب العكس، وبناء علىٰ ذلك وقع في أ مناقشة الخلاف في المعنىٰ علىٰ الخلاف في اللفظ، وفي غيرها بالعكس.

(٣) ب: هو، أ: وهو.

(٤) أي إنه مستغنٍ عن شيء يحلُّ فيه ويقوم به، وما كان كذلك فهو جوهر مجردا كان أو غير مجرد.

(٥) أ: وأما اللفظ، وهو أن يقال إن الباري سبحانه متحيز، وقد تقدم بطلان هذا الكلام.

(٦) أ: لأن هذا اللفظ لا في القرآن ولا في الأخبار البتة.

(٧) أ: أما المعنىٰ، وهو أنهم يقولون إنه تعالىٰ ليس بمتحيز وليس له مقدار وكمية وأن ذاته قائمة بالنفس....الخ.

المسألة العاشرة
في أنه سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ
عن المكان والجِهَةِ والحيِّزِ

وقالت الكرامية: إنه تعالىٰ مختص بجهة الفوق(١).

ثم الهياصمة(٢) منهم من يقول: إنه ﷻ مباين للعالم ببعد لا نهاية له(٣).

والعابدية يقولون: إنه تعالىٰ مباين للعالم ببعد متناهي(٤).

والذي يدل علىٰ فساد(٥) مذهبهم وجوه:

الحجة الأولىٰ: هو(٦) أنّ كلَّ ما كان مختصا بمكان وجهة وحيز، فهو ينقسم(٧)، والمنقسم لا يكون واجباً لذاته، والباري سبحانه تعالىٰ واجب الوجود لذاته، فوجب أن لا يكون مختصا بمكان ولا(٨) جهة أصلاً.

---

(١)التراث: فوق.

(٢)هم أتباع محمد بن الهيصم من أتباع محمد بن كرام السجستاني، ويقال لهم: الهيصمية.

(٣) هذا نص أ، وفي ب: ثم الإمامية والهشامية منهم يقولون...الخ.

(٤) قال الرازي في التعريف بالكرامية إنهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، كان من زهاد سجستان، وعدد من فرقهم الطرائقية والإسحاقية، والحماقية، والعابدية واليونانية والسورمية والهيصمية، وقال: "وفي الجملة فكلهم يعتقدون أن الله تعالىٰ جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويثبتون له جهة ومكانا، إلا أن العابدية يزعمون أن البعد بينه وبين العرش متناه، والهيصمية يقولون إن ذلك البعد غير متناه، ولهم في الفروع أقوال عجيبة. ومدار أمرهم علىٰ المخرقة والتزوير وإظهار الزهد، ولأبي عبد الله بن كرام تصانيف كثيرة إلا أن كلامه في غاية السقوط".

(٥) أ: بطلان.

(٦) أ: وهو.

(٧) أ: منقسم.

(٨) زيادة من أ. ب: بمكان وجهة...الخ.

أما بيان أن كل ما كان مختصا بمكان فهو منقسم، وذلك لأنه يمكن أن يشارَ إليه إنه هنا أو هناك، وكلُّ مشارٍ إليه، فإنّ جانب يمينه غير جانب يساره، وجانب فوقِه غيرُ جانبِ تحتِه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فثبت أن كل ما كان مختصاً بمكان وجهة(١) وحيز فهو منقسم.

أما(٢) بيان أن كل ما كان منقسماً لا يكون واجباً لذاته، لأنَّ كلّ منقسم فمجموعه(٣) مفتقر إلىٰ كل واحد من أجزائه، وكل ما كان كذلك فهو ممكن، فثبت أن كل ما كان منقسما، لا يكون واجبا لذاته.

وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون الباري تعالىٰ منزها عن المكان والجهة والحيز.

الحجة الثانية: هو(٤) أنه ﷻ لو كان مختصا بمكان، فهو إما غير متناه من جميع الجوانب، أو متناه بجميع الجوانب، أو غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من البعض(٥).

والأقسام الثلاثة كلها باطلة.

فبطل القول بكونه في جهة(٦).

---

(١) زيادة من أ. ونصها: أن كل مختصٍّ بمكان وجهة وحيز....الخ.

(٢) أ: وأما.

(٣) أ: مجموعه.

(٤) أ: وهو.

(٥) أ:...أو متناه من جميع الجوانب أو متناه من بعض الجوانب دون البعض.

أقول: وقد قال ابن تيمية بأن الله تعالىٰ محدود من جميع الجهات الست، وخالف غيره من المجسمة الذين يقولون إنه تعالىٰ محدود من جهة التحت فقط، وأما مما سواها من الجهات فهو غير محدود بل ممتد في الجهات! وقد بينت كلامه وكلامهم في **الكاشف الصغير**.

(٦) أ: الجهة.

أما بيان أنه يمتنع أن يكون غير[1] متناهي من جميع الجوانب، لأنه يلزم منه كونه مخالطا للنجاسات والقاذورات، تعالىٰ الله[2].

وأيضا يلزم منه تداخل المتحيزين[3]، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز[4] تداخل الجسمين؟

[أما بيان أنه يمتنع أن يكون متناهيا من جميع الجوانب: فلأنه[5] يلزم أن يكون ذات الباري تحت، وهذا باطل باتفاق الخصم[6]][7].

أما[8] بيان أنه يمتنع أن يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض:

وذلك لأنّ الجانب الذي هو متناهٍ منه:

-إما أن يكون مساويا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه، أو لا يكون، فإن كان الأول، لزم كون الجانبين متناهيين أو غير متناهيين[9].

لأن المتساويين[10] في الماهية يجب استواؤهما في الأحكام.

---

(١) سقطت من ب، وهي في أ.

(٢) أ: وتعالىٰ الله عنه.

(٣) كذا أ، وفي ب: الجزئين.

(٤) أ: "حكم بأنه لا يجوز" وهي غلط.

(٥) كذا أ، وفي ب: لأنه.

(٦) في التراث: يلزم أن يكون ذات الباري تحت الخلاء الفوقاني، وهذا باطل باتفاق بيننا وبين الخصم.

(٧) ليست في أ.

(٨) أ: وأما.

(٩) أ: "لزم كون الجانبين متناهيين أو متناهيين...الخ". وظاهر أنه قد سقطت منها "غير" قبل آخر كلمة: "غير متناهيين". ولو استعملت الواو بدل "أو" لكان أوضح.

(١٠) رسمت في ب: المتساويات، ثم صححت في الهامش: المتساويين. وفي أ: المتساويان.

-وإن كان الثاني لزم كون ذاته ﷻ مركبًا من أجزاء مختلفة الحقائق، وكلُّ ما كان كذلك، فإنه يجوز عليه التفرق[1] والزوال والتركيب، وكلُّ ما كان كذلك فهو محدَث ومخلوق، وتعالىٰ الله عنه.

فإذا[2] بطلت هذه الأقسام الثلاثة، ثبت أن الباري ﷻ منزه عن المكان والجهة والحيز والملاءِ والخلاء.

الحجة الثالثة: هو[3] أن الباري ﷻ لو كان مختصا بمكان [وجهة[4]] وحيز، فهو إما أن يمكنه الخروج من ذلك المكان أو لا يمكنه[5]:

-فإن كان الثاني فهو كالشخص المفلوج الزَّمِن العاجز[6] الذي لا يمكنه الخروج من مكانه[7]، وتعالىٰ الله عنه[8].

-وإنْ كان الأول فإنه يصحّ عليه الحركة، وقد بيَّنّا في مسألة حدوث الأجسام أنَّ كلّ ما صحَّ عليه الحركة، فهو محدَث، والقديم ليس بمحدَث، فوجب أن لا يكون في جهة وحيز[9].

(١) أ: "التفريق والزوال". بدون "والتركيب"، ورسمت في ب: والتراكيب. وصوابها ما أثبتناه.
(٢)أ: وإذا بطلت الأقسام...
(٣) أ: وهو.
(٤) زيادة من أ.
(٥) أ: أن أمكنه الخروج من مكانه وتعالىٰ الله عنه أو لا يمكنه...
(٦) أ: والزمن العاجز.
(٧) أ: عن مكانه.
(٨) أ: عن ذلك.
(٩) أ:...أن كل ما صحت عليه الحركة فهو محدَث، والقديم ليس بمحدث، فوجب أن [لا] يكون في المكان والحيز"، وكلمة "لا" زدناها لتصحيح المعنىٰ، فليست في أ.

الحجة الرابعة: هو[1] أنَّ الخصم يدعي أنه ﷻ مختص بالمكان والجهة والحيز.

فنقول: هذا المكان الذي هو فيه سبحانه[2] هو[3] إما موجود أو معدوم:

- فإن كان معدوماً فهو نفيٌ محض، وكون الشيء في النفي المحض محال[4].

-وإن كان موجوداً، فهو إما قديم أو محدث.

فإن كان قديما، فذلك القديم إما أن يكون قائما بذات الباري تعالىٰ[5] أو لا يكون قائما[6]. فإن كان قائما بذاته تعالىٰ[7]، فالجهة التي عيَّنتموها صفة قائمة بذات الباري سبحانه[8].

وليس لنا منازعة في هذه المسألة، لأنا سلَّمنا قيام الصفات القديمة بذات الباري سبحانه.

فإن[9] لم يكن قائما بذاته تعالىٰ[1]، فالمكان والحيِّزُ عبارة عن ذات قائمة بالنفس، قديمٌ[2]، فيكون[3] الباري مفتقراً إليه.

---

(١) أ: وهو.

(٢) أ: الذي هو فيه الباري ﷻ.

(٣) أ: فهو.

(٤) كذا في أ، وفي ب: "وكون الثبوت (وكتب فوقها تصويبـًا: الشيء) في النفي المحض محال".
فصوابها: "وكون الشيء في النفي المحض محال"، فهي مطابقة لما في أ.
أقول: ومن قال إنه تعالىٰ في مكان، قد يقول إنه لا يعني بالمكان غير حدود ذاته، أو كونه علىٰ العرش، لا أنه في العدم. ويسميه ابن تيمية بالمكان العدمي أحيانا، ويريد إنه ليس في شيء ولا يحيط به شيء، ولكنه تعبير يستدعي العجب!

(٥) أ: سبحانه.

(٦) ليست في أ.

(٧)زيادة من أ.

(٨) زيادة من أ.

(٩) أ: وإن.

وهذا الكلام باطل باتفاق المسلمين[٤].

-وإن[٥] كان محدثا، فالباري في الأزل موجودٌ بلا مكان، فيكون منزهـًا في ماهيته عن المكان، والمنزه في حقيقته عن المكان، يمتنع[٦] أن يصير مكانيـًا، وإلا لزم قلب الحقيقة وتغير الماهية وهو محال.

فثبتَ أنَّ الباري ﷻ منزه عن المكان [والجهة والحيز[٧]].

فإن قال قائل: إنه يلزم من هذا الدليل أن الجواهر والأعراض لا تكون[٨] في المكان.

فالجواب: أن المكان عبارة عن السطح الداخل من الجسم الحاوي المماسِّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ[٩].

=

(١) زيادة من أ.

(٢) كذا في أ: وفي ب: قائمة بنفس القديم. وفي التراث: بنفسها قديمة.

(٣) ويكون.

(٤) أ: والكلام في هذا التقدير باطل باتفاق المسلمين.

(٥) أ: وإما إن.

(٦) كذا أ، وفي ب: امتنع.

(٧) زيادة من أ.

(٨) أ: والأجسام لا يكونان.

(٩) أ: المحتوي. وصوابها ما ذكرناه، كما ي بعض المطبوعات. وفي ب:"عبارة عن السطح الداخل من الجسم الحاوي المباين للسطح الظاهر من الجسم المخفي".

قد يطلق المكان بهذا المعنىٰ، وهو المعنىٰ المنسوب لأرسطو كما هو مشهور، ويتضمن المكان المعروف في اللغة وهو المحلّ الذي يحل عليه الجسم، كالكرسيّ بالنسبة للجالس عليه، وما يحيط بالإنسان من البيت ونحو ذلك.

وللمكان معنىٰ آخر مشهور عند المتكلمين وهو الفراغ المتوهم الذي يحلُّ فيه الجسم وتنفذ فيه أبعاده، وهذا لا يصح إطلاقه إلا علىٰ الممتدات في الأبعاد كما هو ظاهر.

=

وإثبات المكان[1] في حقِّ الباري بهذا المعنىٰ محال وباطل بالاتفاق.

ونحن لا نثبت بمفهوم آخر سوىٰ هذا المفهوم، لا في الشاهد ولا في الغائب[2].

[الشروع في مسألة التفويض والتأويل]

فإن قال قائل إن:

قوله تعالىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[سورة النحل: ٥٠][3].

=

والمجسمة إذا أطلقوا المكان علىٰ الله قد يريدون محله الذي يستقر عليه، كالعرش الذي يتوهمونه جالسا عليه، وقد يريدون الفراغ الذي تشغله ذاته وتحلُّ فيه، وهو الذي يطلقون عليه اسم المكان العدميّ.

(١) كذا في أ، وفي ب: وإثبات الباري في حق الباري بهذا المعنىٰ...!

(٢) نبهنا سابقًا علىٰ أنه قد يطلق المكان ويراد به معنىٰ آخر.

(٣) قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾[سورة النحل:٤٩-٥٠]، أي يخافونه غالبـًا قاهراً لهم، قال الواحدي في التفسير البسيط: "ذكر أهل العلم وأصحاب المعاني في هذه الآية، قولين:

أحدهما: أن الآية من باب حذف المضاف، علىٰ تقدير يخافون عقاب ربهم من فوقهم؛ لأن أكثر ما يأتي العقاب المهلك من فوق، سيّمَا والآية في صفة الملائكة.

والآخر: أن الله تعالىٰ لما كان موصوفًا بأنه عليٌّ ومتعال علو الرتبة في القدرة، حَسُن أن يقال: (مِنْ فَوْقِهِمْ) ليدل علىٰ أنه في أعلىٰ مراتب القادرين"، ثم قال: "وهذا معنىٰ قول أبي إسحاق: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ): خوف مُجِلِّين، ويدل علىٰ صحة هذا المعني قوله تعالىٰ: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)[الأنعام: ٦١]، وقوله إخبارًا عن فرعون: (وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ)[الأعراف: ١٢٧]، وقد روىٰ مجاهد عن ابن عباس في قوله: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) قال: ذاك مخافة الإجلال". وقال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: "ومعنىٰ (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) أي عقاب ربهم وعذابه، لأن العذاب المهلك إنما ينزل من السماء. وقيل: المعنىٰ يخافون قدرة ربهم التي هي فوق قدرتهم؛ ففي الكلام حذف. وقيل: معنىٰ (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) يعني

=

وقوله[1] تعالىٰ في آية أخرىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[سورة طه: ٥][1].

=

الملائكة، يخافون ربهم وهي من فوق ما في الأرض من دابة ومع ذلك يخافون ؛ فلأن يخاف من دونهم أولىٰ ؛ دليل هذا القول قوله تعالىٰ: (وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) يعني الملائكة".

وقال الماوردي: "فيه وجهان:

أحدهما: يعني عذاب ربهم من فوقهم لأن العذاب ينزل من السماء.

الثاني: يخافون قدرة الله التي هي فوق قدرتهم وهي في جميع الجهات". وعلىٰ ذلك جرىٰ البيضاوي فقال: "يخافونه أن يرسل عذابا من فوقهم أو يخافونه وهو فوقهم بالقهر كقوله تعالىٰ وهو القاهر فوق عباده والجملة حال من الضمير".

وقال السمين الحلبي في الدر المصون في علم الكتاب المكنون: "ومعنىٰ (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ) أي: عقابَه. قوله: (مِّن فَوْقِهِمْ) يجوز فيه وجهان، أحدهما: أن تتعلَّقَ بـ "يَخافون"، أي: يخافون عذابَ ربهم كائنًا مِنْ فوقهم؛ لأنَّ العذابَ إنما ينزل مِنْ فوق. الثاني: أنه متعلقٌ بمحذوفٍ علىٰ أنه حالٌ من "ربهم" أي يخافون ربَّهم عاليًا عليهم، قاهراً لهم، كقولِه تعالىٰ: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)".

وقال الإمام الرازي: "المسألة الثانية: قالت المشبهة قوله تعالىٰ: (يخافون رَبَّهُمْ مّن فَوْقِهِمْ) هذا يدل علىٰ أن الإله تعالىٰ فوقهم بالذات.

واعلم أنا بالغنا في الجواب عن هذه الشبهة في تفسير قوله تعالىٰ: (وَهُوَ القاهر فَوْقَ عِبَادِهِ)[الأنعام:١٨] والذي نزيده ههنا أن قوله: (يخافون رَبَّهُمْ مّن فَوْقِهِمْ) معناه يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم، وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنىٰ سقط قولهم، وأيضـًا يجب حمل هذه الفوقية علىٰ الفوقية بالقدرة والقهر كقوله: (وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قاهرون)[الأعراف: ١٢٧] والذي يقوي هذا الوجه أنه تعالىٰ لما قال: (يخافون رَبَّهُمْ مّن فَوْقِهِمْ) وجب أن يكون المقتضىٰ لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب علىٰ الوصف يشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف.

إذا ثبت هذا فنقول: هذا التعطيل إنما يصح لو كان المراد بالفوقية الفوقية بالقهر والقدرة لأنها هي الموجبة للخوف، أما الفوقية بالجهة والمكان فهي لا توجب الخوف بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة مع أنه أخس عبيده فسقطت هذه الشبهة".

(١) كذا في أ، وفي ب: وأيضا قال تعالىٰ في آية أخرىٰ.

=

(١) سئل الإمام أحمد عن قوله تعالىٰ: (الرَّحْمَنُ عَلَىٰ الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ)[طه: ٥]، قال: هو كما أخبر، لا كما يخطر للبشر، [انظر: اللالكائي في "اعتقاد أهل السنة" (٣/ ٣٩٨)]، يريد الإمام أحمد تنزيه الله تعالىٰ عن التشبيه، كما هو ظاهر كلامه، والذي يَرِدُ علىٰ قلب المشبهة من البشر هو: استواء الجلوس والقعود، فأحمد ههنا ينزه الله تعالىٰ عن هذا المعنىٰ، ويتركه مفوضا معرفة المعنىٰ وتعيينه لله تعالىٰ.

قال السمين الحلبي في عمدة الحفاظ: "و«استوىٰ» يقال باعتبارين:

أحدهما: إسناده إلىٰ شيئين فأكثر، نحو: استوىٰ زيدٌ وعمروٌ في كذا.

والثاني: أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته، كقوله تعالىٰ: (ذو مِرَّةٍ فاستوىٰ)[النجم: ٦]. قال الراغب: ومتىٰ عدي بعلىٰ اقتضىٰ معنىٰ الاستيلاء نحو قوله تعالىٰ: (الرَّحْمنُ علىٰ العَرْشِ اسْتوىٰ). وقيل: معناه استوىٰ له ما في السماوات وما في الأرض بتسويته تعالىٰ إياه، كقوله تعالىٰ: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إلىٰ السماءِ فَسَوَّاهُنَّ)[البقرة: ٢٩]. وقيل: معناه استوىٰ كل شيءٍ في النسبة إليه، فلا شيء أقرب إليه من شيءٍ، إذ كان تعالىٰ ليس كالأجرام الحالة في مكان دون مكان. وإذا عدي بإلىٰ اقتضىٰ معنىٰ الانتهاء إليه؛ إما بالذات أو التدبير. وعلىٰ الثاني قوله تعالىٰ: (ثم استوىٰ إلىٰ السماء وهي دخان)[فصلت: ١١]، قوله تعالىٰ: (خلقك فسواك)[الانفطار: ٧] تسوية الشيء: جعله سواءً؛ إما في الرفعة أو الصفة. فالمعنىٰ: جعل خلقك علىٰ ما اقتضته الحكمة. وقوله تعالىٰ: (ونَفْسٍ وما سَوَّاها)[الشمس: ٧] إشارةٌ إلىٰ القوىٰ التي جعلها الله مقومة للنفس، فنسب إليها. وقد ذكر في غير هذا الموضع أن الفعل كما يصح أن ينسب إلىٰ الفاعل يصح أن ينسب إلىٰ الآلة، وسائرها يفتقر إليه نحو: سيفٌ قاطعٌ. وهذا أولىٰ من قول من قال: إن المعنىٰ «وما سواها» يعني به الله تعالىٰ. قوله تعالىٰ: (رفع سَمْكَها فسَوَّاها)[النازعات: ٢٨] فتسويتها تتضمن بناءها وترتيبها المذكورين في قوله تعالىٰ: (إنا زيَّنَّا السماءَ الدنيا)[الصافات:٦]. قوله تعالىٰ: (بلىٰ قادرين علىٰ أن نُسَوِّي بَنانَه) [القيامة: ٤] قيل: نجعل كفه كخف الجمل من غير انقباضٍ وانبساطٍ. وقيل: هو عبارةٌ عن تفاوت الأصابع واختلافها؛ فإن كونها كذلك مما يعين علىٰ الانتفاع بها. وقيل: هو عبارةٌ عن البعث والحشر، أي نردها كما كانت بعد أن كانت متفرقة.

قوله: (فتَمَثَّل لها بشرًا سَوِيًّا) [مريم: ١٧] أي كامل الخلق، لا ينكر منه شيءٌ، كما لا ينكر من الآدميين الذين تعهدهم. والسوي في الأصل يقال فيما يصان عن الإفراط والتفريط".

والمراد بالاستواء هنا أي تمام الفعل الذي فعله الله تعالىٰ هو تدبير المخلوقات بعد إيجادها وتمام رحمته لها. والاستواء لا يدل علىٰ معنىٰ الجلوس ولا الاستقرار المكاني كما يزعم =

=

جهلة المجسمة. بل هو تمام ما قيد به وهو في الآيات العلم والتدبير والقدرة والرحمة، ولم يرد مقيدا بالجلوس أبداً.

قال الخازن في تفسيره: "قال الراغب في كتابه مفردات القرآن: وعرش الله عز وجل مما لا يعلمه البشر إلا بالاسم علىٰ الحقيقة، وليس هو كما تذهب إليه أوهام العامة، فإنه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالىٰ الله عن ذلك. وليس كما قال قوم إنه الفلك الأعلىٰ والكرسي فلك الكواكب.

وأما استوىٰ بمعنىٰ استقر، فقد رواه البيهقي في كتابه الأسماء والصفات برواية كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها، وقال: أما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك، وروىٰ بسنده عن عبد الله بن وهب أنه قال: كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن علىٰ العرش استوىٰ كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن علىٰ العرش استوىٰ كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه فأخرج الرجل. وفي رواية يحيىٰ بن يحيىٰ قال: كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن علىٰ العرش استوىٰ كيف استواؤه؟ فأطرق مالك برأسه حتىٰ علته الرحضاء ثم قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعا فأمر به أن يخرج. روىٰ البيهقي بسنده عن ابن عيينة قال: ما وصف الله تعالىٰ به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه. قال البيهقي: والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة وعلىٰ هذه الطريقة يدل مذهب الشافعي رضي الله تعالىٰ عنه وإليه ذهب أحمد بن حنبل والحسن بن الفضل البجلي ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي.

قال البغوي: أهل السنة يقولون: الاستواء علىٰ العرش صفة الله بلا كيف يجب علىٰ الرجل الإيمان به ويكل العلم به إلىٰ الله عز وجل، وذكر حديث مالك بن أنس مع الرجل الذي سأله عن الاستواء وقد تقدم. وروىٰ عن سفيان الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهة اقرأوها كما جاءت بلا كيف.

وقال الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعد ذكره الدلائل العقلية والسمعية: إنه لا يمكن حمل قوله تعالىٰ ثم استوىٰ علىٰ العرش علىٰ الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

=

=

الأول: القطع بكونه تعالىٰ تعاليا عن المكان والجهة، ولا نخوض في تأويل الآية علىٰ التفصيل، بل نفوض علمها إلىٰ الله تعالىٰ، وهو الذي قررنا في تفسير قوله: (وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

والمذهب الثاني: أنا نخوض في تأويله علىٰ التفصيل وفيه قولان ملخصان:

الأول: ما ذكره القفال فقال: العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملك ثم جعل ثلّ العرش كناية عن نقض الملك يقال: ثُلَّ عرشه؛ انتقض ملكه، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره ونفذ حكمه قالوا: استوىٰ علىٰ عرشه، واستوىٰ علىٰ سرير ملكه.

هذا ما قاله القفال والذي قاله القفال حق وصواب.

ثم قال الله تعالىٰ دل علىٰ ذاته وصفاته وكيفية تدبيره العالم علىٰ الوجه الذي ألفوه من ملوكهم واستقر في قلوبهم تنبيها علىٰ عظمة الله جل جلاله وكمال قدرته، وذلك مشروط بنفي التشبيه، والمراد منه نفاذ القدرة وجريان المشيئة.

قال: ويدل علىٰ صحة هذا قولُه في سورة يونس (ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ يُدَبِّرُ) فقوله: يدبر الأمر، جرىٰ مجرىٰ التفسير لقوله: (ثم استوىٰ علىٰ العرش).

وأُورِدَ علىٰ هذا القول: أن الله تعالىٰ لم يكن مستويا علىٰ الملك قبل خلق السموات والأرض، والله تعالىٰ منزه عن ذلك؟

وأجيب عنه: بأن الله تعالىٰ كان قبل خلق السموات والأرض مالكها، لكن لا يصح أن يقال: شبع زيد إلا بعد أكله الطعامَ، فإذا فسّر العرش بالملك، صح أن يقال: إنه تعالىٰ إنما استوىٰ علىٰ ملكه بعد خلق السموات والأرض.

والقول الثاني: أن يكون استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ، وهذا مذهب المعتزلة وجماعة من المتكلمين، واحتجوا عليه بقول الشاعر:

قد استوىٰ بِشْرٌ علىٰ العِراقِ ... من غير سيفٍ ودمٍ مُهْراقِ

وعلىٰ هذا القول: إنما خص العرش بالإخبار عنه بالاستيلاء عليه لأنه أعظم المخلوقات.

ورد هذا القول: بأن العرب لا تعرف استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ، وإنما يقال استولىٰ فلان علىٰ كذا إذا لم يكن في ملكه ثم ملكه، واستولىٰ عليه، والله تعالىٰ لم يزل مالكا للأشياء كلها ومستوليا عليها، فأي تخصيص للعرش هنا دون غيره من المخلوقات.

=

يدلُّ علىٰ أنه في جهة فوق[1].

فالجواب: أنّ الأدلة[2] العقلية والنقلية إذا تعارضت معـاً[3]:

فإما أن يصدقا معـاً[4] وحينئذ[5] يلزم:

=

ونقل البيهقي عن أبي الحسن الأشعري أن الله تعالىٰ فعل في العرش فعلا سماه استواء، كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة، وغيرهما من أفعاله، ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل، لقوله تعالىٰ: (ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ). وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالىٰ توجد بلا مباشرة منه إياها، ولا حركة.

وحكىٰ الأستاذ أبو بكر بن فورك عن بعض أصحابنا أنه قال: استوىٰ بمعنىٰ علا من العلو، قال: ولا يريد بذلك علوا بالمسافة والتحيز والكون في المكان متمكنا فيه، ولكن يريد معنىٰ نفي التحيز عنه، وأنه ليس مما يحويه طبق، أو يحيط به قطر، ووصف الله تعالىٰ بذلك طريقة الخبر. ولا يتعدىٰ ما ورد به الخبر.

قال البيهقي رحمه الله تعالىٰ: وهو علىٰ هذه الطريقة من صفات الذات، وكلمة ثم تعلقت بالمستوَىٰ عليه لا بالاستواء. قال: وقد أشار أبو الحسن الأشعري إلىٰ هذه الطريقة حكاية فقال بعض أصحابنا: إنه صفة ذات.

قال: وجوابي هو الأول، وهو أن الله تعالىٰ مستو علىٰ عرشه، وأنه فوق الأشياء بائن منها بمعنىٰ أن لا تحله ولا يحلها ولا يماسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالىٰ الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا كبيرا، وقد قال بعض أصحابنا: إن الاستواء صفة الله تعالىٰ تنفي الاعوجاج عنه".

والعاقل الباحث عن الحق تكفيه هذه الكلمات إذا تدبرها، وأما الغافل المعاند فلن تكفيه المجلدات.

(١) أ: الفوق.

(٢) كذا في أ، وفي ب: الأداة، وهو تصحيف.

(٣) زيادة من أ.

(٤) كذا أ، وفي ب: تصادقا.

(٥) أ: فحينئذ.

تصديق النفي والإثبات، وهو محال، [أو يكذبا معـًا، فحينئذ يلزم تكذيب النفي والإثبات، وهو محال[1]].

أو تكذيب[2] الدلائل العقلية وتصديق الدلائل النقلية، وهو محال، لأن تصحيح الأدلة النقلية موقوف علىٰ صحة برهان العقل، لأن ما لم يثبت بالدلائل العقلية القاطعة وجود الصانع، وصفاته، وصدق الرسل، لم يتقرر صحة الدلائل النقلية، فلو أنا كذبنا الدلائل العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل، لكنا قد أبطلنا[3] الأصل بالفرع، وإذا بطل الأصل، فالفرع حينئذ[4] أولىٰ بالبطلان. فيفضي[5] ذلك إلىٰ بطلان العقل والنقل وهو محال.

فلم[6] يبقَ إلا القسم الرابع وهو أن تصدَّق[7] الدلائل العقلية وتُؤَوَّلَ ظواهر[8] الآيات، ونعتقد أنَّ مراد الله تعالىٰ من ظواهر هذه الآيات ما يوافق الأدلة العقلية[9].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) ا: "تكذَّب...وتصدَّق". كذا ضبطت.

(٣) أ: كذبنا.

(٤) زيادة من أ.

(٥) كذا أ، وفي ب: ويقتضي.

(٦) كذا أ، وفي ب: لم.

(٧) أ: تصدق. ب: تصديق.

(٨) أ: ظواهر. ب: ظاهر.

(٩) أ: أدلة العقل.

وفي التراث تعبير مغاير لطريقة النظم المذكورة أعلاه نسوقه كاملاً ليقارن القارئ: "فلا جائز أن يصدُقا معـًا، لأنه يلزم تصديق النفي والإثبات وهو محال، أو تكذيبهما وهو أيضا محال.

-أو تكذيب الدلائل العقلية وتصديق الدلائل النقلية وهو محال، لأن تصحيح الأدلة النقلية موقوف علىٰ صحة برهان العقل، لأنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية القاطعة وجود الصانع وصفاته، وصدق الرسل لم تثبت الدلائل النقلية.

ولو أنا كذَّبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل، لكنا كذبنا الأصل بالفرع، وحينئذ يكون الفرع أولىٰ بالبطلان.

=

ثم هنا مقامان[1]:

المقام الأول: هو[2] أن نقول: مراد الله تعالىٰ من قوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [سورة طه:٥] ليس بيان إثبات الجهة، لكن مراده تعالىٰ من هذه الآيات علىٰ سبيل التفصيل غير معلوم[3]، فآمنا وصدقنا وتركنا التفسير والتأويل.

=

ويفضي ذلك إلىٰ تكذيب العقل والنقل وهو محال.

فلم يبق إلا القسم الرابع، وهو تصديق الدلائل العقلية، والاعتقاد في الظواهر بأن مراد الله تعالىٰ من ظاهر الآيات ما يوافق الأدلة العقلية".

هذا هو النصُّ بطوله ونقلناه، لأهميته، مع أن معناه موافق لما في أصولنا.

وليعلم أنَّ قاعدة عدم تعارض العقل والنقل مسلَّمة بن أهل الإسلام الملتزمين، فالعقل دليل علىٰ أصول الدين، ويستحيل أن يأتي الدين بما يعارض العقل الصحيح، بل غاية الأمر أن يأتي بما لا قدرة للعقل علىٰ إدراكه ابتداء، أو لا قدرة له علىٰ البرهان عليه، أما أن يكون معارضا للأحكام العقلية فلا.

وبعض من انتسب للإسلام يتصور أن للدين أن يأتي بما يعارض العقول، فالعقل عنده ليس حجة ولا طريقة صحيحة للمعارف. وهؤلاء خرجوا علىٰ الأصول الصحيحة.

وبعض المتفلسفة في هذا الزمان يجري علىٰ هذا النمط من التفكير، فيزعم أن العقل لا برهان لديه علىٰ أي أمر يتعلق بأمور الدين، غاية الأمر أن له أن يتصور ذلك ويتفهمه بما لديه من مسلمات لا مبرهنات ولا أدلة ولا بديهيات، فالبديهيات لديهم غير بديهية بل هي مجرد مواضعات ومسلمات بين مجموعات من الناس. وهذا مذهب باطل لا دليل عليه.

ويبقىٰ الخلاف بين المدارس الإسلامية وفرق المسلمين البرهان علىٰ أن ما تزعمه كل فرقة منهم هو المعقول، وهو مضمار السباق، ومعياره الالتزام بقواعد النظر والاستدلال.

(١) هذان المقامان في تفسير النصوص الدينية مما استشكل علىٰ الناس، فهما طريقتان للتعامل مع النصوص الدينية واكتناه معانيها علىٰ حسب قدرة البشر، وكلاهما معتبر معتمد عند أهل السنة فهما طريقتان في ضمن مذهب أهل الحقّ.

(٢) أ: وهو.

(٣) المراد بعدم المعلومية ههنا عدم معلومية تفاصيل الآية أو علىٰ سبيل التفصيل العلم بمعنىٰ اللفظ المذكور هنا من الاستواء أو الفوقية وتعيينه تعيينا تاما. ولا يراد به أن السلف ومن

=

المقام الثاني: أن نؤوِّلَ[1] الآيات المتشابهة الواردة في هذا الباب علىٰ سبيل التفضُّل[2].

والقول الأول: قول أئمة السلف.

والقول[3] الثاني: قول العلماء وأهل الأصول[4].

=

يقول بالتفويض لا يعلم أيّ معنىٰ من الآية المتلوة، بل هم عالمون بالمعنىٰ الإجمالي المفهوم منها، فالله مسيطر علىٰ المخلوقات، وهو مدبر لها. ويسكتون عن التفاصيل.
وبعضهم يثبت هذه الألفاظ صفاتٍ معانٍ: فلا جزأ، ولا جهةَ، ولا حلولَ حوادث. ولكن الأكثر دقة وانسجاماً مع القواعد ودلائل التفسير والفهم: أنها غير دالة علىٰ صفات معانٍ، بل معظمها أفعال أو أوصاف اعتبارية وهي ما قد تسمىٰ بالإضافات والاعتبارات. وقد فصلت ذلك كله في **الشرح الكبير علىٰ العقيدة الطحاوية**.

(١) أ: تأويل.

(٢) أ: التفصيل.
أقول: والمراد بالتفضل عدم الوجوب، لا أن يمتنَّ علىٰ الشريعة كما فهمه بعض الحمقىٰ من أهل العصر.
والمراد بالتأويل هنا حمل الألفاظ علىٰ المعنىٰ الراجح بحسب قواعد اللغة من النحو والبلاغة، التي بها تفهم الدلالات اللغوية، ولا وجه للتوقف أو لحملها علىٰ التجسيم والتشبيه. ويكون التأويل بحسب القرائن قوة وضعفا، فقد يكون تأويلٌ أقوىٰ من تأويل وذلك بحسب ظهوره عند المؤوِّلِ والمفسِّر. ولذلك يُتَصوَّر أن تتكثر التأويلات ويكون بعضها أقوىٰ من بعض. والمشترك في ذلك عدم الجزم بأحد التأويلات ما دام لا موجِب للقطع.

(٣) زيادة من أ.

(٤) أ: "قول علماء الأصول".
أقول:
الأصح أن يقال: إن أكثر السلف سكتوا عن التأويل، ربما لأنهم يميلون للتفويض وربما لأنه لم تكن لديهم حاجة للخوض في كثير من التفاصيل كما خاض المتأخرون من أهل السنة. ولو عُرِضَت عليهم تلك المسائل كما عرضت علىٰ المتأخرين لتكلموا فيها بآرائهم
=

وبالله التوفيق[1].

=

المفصلة ولاختاروا في كثير من المواضع التأويل التفصيلي. وكذلك لا يليق أن ننسب للمتأخرين أنهم مشوا علىٰ التأويل إلا علىٰ سبيل الإجمال، أي إن المعلوم من طريقة أغلبهم التأويل، وإلا فقد اختار كثير منهم التفويض وعدم الخوض التفصيلي في هذه المواضع المتنازع فيها، مع أنَّ أكثر أعلام أهل السنة المدققين مالوا إلىٰ التأويل كما قرره الإمام الرازي.

(١) ليست في أ.

المسألة الحادية عشرة
في أنه سبحانه وتعالى مُنَـزَّهٌ
من أنْ يَـحُلَّ في شيءٍ بالذات أو بالصفات

والنصارىٰ يُجوِّزون هذا[1] المعنىٰ.

(١) أ: والنصارىٰ يجوزون ذلك.

أقول: اليعقوبية من النصارىٰ قالوا حل اللاهوت في الناسوت، يريدون به عيسىٰ عليه السلام، ومع ذلك يقولون إن الإله واحد، فلزمهم أن عيسىٰ إله! وبعضهم يصرح بذلك! قال تعالىٰ:﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[سورة المائدة:١٧]. وقال تعالىٰ:﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[سورة المائدة:٧٣]. قال ابن عجيبة: "أي: أحد ثلاثة، عيسىٰ وأمه وهو ثالثهم، أو أحد الأقانيم الثلاثة، الأب والابن وروح القدس، يريدون بالأب الذات، وبالابن العلم، وبروح القدس الحياة، لكن في إطلاق هذا اللفظ إيهام وإيقاع للغير في الكفر، وهذه المقالة أعني التثليث، هي قولة النسطورية والملكانية".

قال تعالىٰ يأمرهم **ألا يقولوا علىٰ الله إلا الحق**:﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[سورة النساء:١٧١]، وهذا واضح في أن القرآن يحكم علىٰ أهل الكتاب بأنهم انحرفوا عن تعاليم الحق تعالىٰ، ويأمرهم بالرجوع إليها، وأن هذا الانحراف أخرجهم من أن يكونوا مؤمنين، لأن الإيمان ينافي هذه الزيادة والانحراف الأصليّ. وقد اعترف كثير من المسيحيين في الزمان المعاصر بأن إثبات ألوهية المسيح محال عقلاً، وأنه =

الحجة علىٰ فساد مذهبهم[1] [من وجهين:

الأول:[2]] أن ذات الباري تعالىٰ لو حلَّت في شيء، فذلك الحلول إما أن يكون علىٰ سبيل الوجوب، أو علىٰ سبيل الجواز.

فإن كان علىٰ سبيل الوجوب، فيلزم: إما من قدم ذاته، قدمُ ذلك المحل، أو من حدوث ذلك المحل حدوث الباري سبحانه[3]، وهو محال.

وإن كان علىٰ سبيل الجواز، فهو غنيٌّ في ذاته عن ذلك المحل، وكل ما كان ذاته مستغنيا عن المحل، امتنع حلوله فيه.

فثبت أن ذات[4] الباري وصفاتِه لا يحلُّ في شيء البتة، [وهذا المعنىٰ في نفسه باطل[5]].

=

لا توجد عليها شواهد كافية من الكتاب المقدس بحسب نسخه المتوافرة بين أيديهم، وأن الأصل المعقول أن يكون عيسىٰ عليه السلام رسولاً من عند الله تعالىٰ، وكلمته التي أرسلها لبني إسرائيل. وكذلك اعترفوا بأن إثبات كونه ابنـًا لله محال عقلاً. وهذه هي أهمُّ الأصول التي ينازعهم فيها المسلمون.

(١) أ: "والحجة...".

قال في تفسير مراح لبيد: "(وَلاَ تَقُولُواْ عَلَىٰ اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ) أي لا تصفوه بما يستحيل اتصافه تعالىٰ به من الاتحاد والحلول في بدن الإنسان أو روحه، واتخاذ الزوجة والولد بل نزهوه عن هذه الأحوال فإن نصارىٰ أهل نجران أربعة أنواع:

ملكانية: وهم الذين قالوا: عيسىٰ والرب شريكان.

ومرقوسية: وهم الذين قالوا: ثالث ثلاثة.

ومار يعقوبية: وهم الذين قالوا: عيسىٰ هو الله.

ونسطورية: وهم الذين قالوا: عيسىٰ ابن الله، فأنزل الله فيهم هذه الآيات (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ)".

(٢) ما بينهما أخذناه من التراث، وفي النسختين: هو أن...وهو أنَّ

(٣) ليست في أ.

(٤) زيادة من أ.

(٥) ليست في أ.

الحجة الثانية: هو[1] أنَّ النصارىٰ يقولون: إن أقنوم الكلمة حلّ[2] في بدن عيسىٰ عليه السلام، ومرادهم من أقنوم الكلمة صفة العلم.

فنقول: صفة علمِ الحقِّ ﷻ، إذا حلت[3] في بدن عيسىٰ عليه السلام، فإما انفصلت عن ذات الباري ﷻ أو ما انفصلت[4].

فإن قال: إنها انفصلت، لزم أن الباري تعالىٰ جاهلٌ في ذلك الوقت [وتعالىٰ الله عن ذلك[5]].

وإن قال: إنها ما انفصلت، فحينئذ يلزم قيام الصفة الواحدة في الزمان[6] الواحد بموصوفين، وإنه[7] محال في بداية العقول.

فثبتَ بما ذكرنا[8] أنه ﷻ منزه عن الحلول في الذات والصفات[9].

---

(١) أ: وهو.

(٢) أ: حلت.

(٣) كذا في أ، وفي ب: دخلت.

(٤) ب: فإما إن انفصلت...، وحذفنا كلمة "إن" لأنها لا داعي لها. أ: انفصلت عن ذات الباري أو لا ؟ فإن فصلت لزم أن يكون الباري جاهلا...

(٥) زيادة من أ.

(٦) أ: بالزمان.

(٧) أ: وهو.

(٨) أ: ذكرناه.

(٩) أ: بالذات والصفات.

أقول: قال ابن عجيبة في (التفسير المديد) عند قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾: "قد رُمي كثير من الأولياء المحققين بالاتحاد والحلول؛ كابن العربي الحاتمي، وابن الفارض، وابن سبعين، والششتري والحلاج، وغيرهم رضي الله عنهم عنهم وهم بُرآء منه. وسبب ذلك أنهم لما خاضوا بحار التوحيد، وكُوشفوا بأسرار التفريد، أو أسرار المعاني قائمة بالأواني، سارية في كل شيء، ماحية لكل شيء، كما قال في الحِكَم: «الأكوان ثابتة بإثباته ممحوه بأحدية ذاته» فأرادوا أن يعبروا عن =

وبالله التوفيق[1].

=

تلك المعاني فضاقت عبارتهم عنها؛ لأنه خارجة عن مدارك العقول، لا تدرك بالسطور ولا بالنقول، وإنما هي أذواق ووجدان؛ فمن عبَّر عنها بعبارة اللسان كفر وزندق، وهذه المعاني هي الخمرة الأزلية التي كانت خفية لطيفة، ثم ظهرت محاسنها، وأبدت أنوارها وأسرارها، وهي أسرار الذات وأنوار الصفات، فمن عرفها وكوشف بها. اتحد عنده الوجود، وأفضىٰ إلىٰ مقام الشهود، وهي منزهة عن الحلول والاتحاد، إذ لا ثاني لها حتىٰ تحل فيه أو تتحد معه، وقد أشرت إلىٰ هذا المعنىٰ في تائيتي الخمرية، حيث قلت:

تَنَزَّهت عن حُكمِ الحلول في وَصفِها ... فليسَ لها سِوَىٰ في شَكلِه حَلَّتِ

تَجَلَّت عَرُوسًا في مَرَائي جَمَالِها ... وأرخَت سُتَور الكبرياءِ لِعِزَّتِي

فَمَا ظَاهِرٌ في الكَونِ غيرُ بهائها ... وما احتَجَبَت إلا لَحجِب سَرِيرتِي

فمن كوشف بأسرار هذه الخمرة، لم ير مع الحق سواه. كما قال بعضُ العارفين: (لو كُلفتُ أن أرىٰ غيره لم أستطع؛ فإنه لا غير معه حتىٰ أشهده). ولو أظهرها الله تعالىٰ للكفار لوجدوا أنفسهم عابدة لله دون شيء سواه، وفي هذا المعنىٰ يقول ابن الفارض علىٰ لسان الحقيقة:

فما قَصَدُوا غيرَه وإن كان قَصدهُم ... سِوَاي وإن لم يُظهِروا عَقدَ نِيّة

والنصارىٰ دمرهم الله في مقام الفرق والضلال حملهم الجهل والتقليد الرديّ علىٰ مقالاتهم التي قالوا في عيسىٰ عليه السلام".

والحقيقة أن ما عند بعض الصوفية إما من باب وحدة الشهود أو وحدة الوجود، ووحدة الوجود تفترض أن لا ثاني في الوجود مع الله تعالىٰ، فلا يتصور منهم القول بالحلول والاتحاد أصلا لعدم الاثنينية التي هي شرط الاتحاد أو الحلول، وإن كان مذهب الوحدة في أصله مُشكلاً جداً ومخالفاً في ظاهره لمذهب أهل السنة.

وإذا كان ابن عجيبة يحاول هنا حمل كلام ابن العربي الصوفي الشهير علىٰ مفهوم وحدة الشهود دون وحدة الوجود، فيحتاج إلىٰ مزيد إثبات وشواهد، أما براءته عن الحلول والاتحاد فلا حاجة للكلام فيها فهي واضحة بلا ريب.

(١) ليست في أ.

المسألة الثانية عشرة
في أنه سبحانه وتعالى
منزه عن أن يتحد في شيء[1] البتة

وجماعة من الصوفية وأهل الإباحة يدّعون محبة الله تعالىٰ، ويدّعون الاتحاد في بعض الأوقات.

ويرویٰ عن أبي يزيد البَسطامي رحمه الله أنه قال: "سبحاني ما أعظم شأني".

وأيضا عن الحسين بن منصور الحلاج[2] رحمه الله أنه قال: " أنا الحق".

وينشدون هذا الشعر:

رقَّ الزجـاج[3] ورقَّـتِ الخمـرُ ... فتشـــابها فتشـــاكل الأمـــر

فكأنهـــا خمــــر ولا قــــدح ... وكأنهـــا[4] قــدح ولا خمـــر

وأيضا يذكرون هذا البيت[5]:

أنا مَـــنْ أَهْـــوى، ومَـــنْ أهـــوى أنا ... نحـــن روحـــان حلَلْنـــا بَـــدَنا[6]

---

(١) كذا، والأولىٰ: يتحد بشيء، كما في بعض المطبوعات. وكتب تحت كلمة "يتحد": "يحلّ" وعلامة التصحيح جنبها. أ: في أنه سبحانه منزع عن الاتحاد، فإنه لا يتحد في شيء البتة.

(٢) زيادة من أ.

(٣) أ: رقت الخمر...

(٤) أ: وكأنما.

(٥) "هذا البيت" ليست في أ.

(٦) ذكر هذا البيت معكوسا في ب، العجز أولا والصدر ثانيـًا.

واعلم أن الشيخ أبا يزيد البَسطاميَّ رحمه الله بريء عن هذا المذهب والمقال[1].

ولهذه الكلمات تأويلات كثيرة[2].

والذي يدل علىٰ فساد مذهبهم[3] وجوه[4]:

الحجة الأولىٰ: أن الشيئين إذا اتحدَ أحدهما بالآخر، فعند حصول الاتحاد: إما أن يكونا باقيين أو فانيين، أو يكون أحدهما فانياً، والآخر باقياً:

---

(١) أكثر الصوفية الذين نسب إليهم الحلول والاتحاد بريئون من ذلك ما عدا من أشار إليهم الرازي من المنحرفين عن نهج الحق، وبعض الصوفية يقولون بمفهوم وحدة الوجود القائم علىٰ أنه لا وجود في الكون إلا الله تعالىٰ، وكل ما سواه من العالم وما فيه من المخلوقات ما هي إلا نسب قائمة بذات الحق الوجود المطلق، وبناء علىٰ مذهب هؤلاء لا يُتصور الحلول والاتحاد أصلاً، إذ لا ثاني في الوجود سواه. وكثير من عباراتهم تخرج علىٰ مبدأ الوحدة لا الحلول والاتحاد.

وبعض عبارات المتقدمين قد تكون مشيرة لهذا المذهب كما لا يخفىٰ.

وهناك خلط بين مفهوم وحدة الوجود ووحدة الشهود، فوحدة الوجود عقيدة في أن لا وجود إلا الله تعالىٰ، وما سواه ظلال أو نسب قائمة به أو تجليات لعين ذاته. فوحدة الوجود فيها: أن في نفس الأمر ما ثم موجود ولا وجود سواه. أما وحدة الشهود فهي نتيجة لترقي العبد في مراتب العبادة والشهود لعظمته تعالىٰ حتىٰ لا يشهد سواه، فهي وحدة في الشهود الحاصل للعبد لا وحدة في نفس الأمر، وشتان ما بين المذهبين.

ولذلك فإن أكابر أهل الحق إن قالوا فيقولون بوحدة الشهود لا وحدة الوجود. فتأمل.

(٢) أ: واعلم أنّ أبا زيد البسطامي بريء من هذا المذهب والمقال، والكلمات تأويلات كثيرة، والذي يدل علىٰ فساد مذهب القائلين وجوه.

يعني أن كثيراً من الصوفية الذين نسب إليهم الحلول والاتحاد لا يقولون بذلك، وهم بريئون من هذا الانحراف، ولكن عباراتهم تحمل علىٰ ما يليق مما علم من عقيدتهم الموافقة لأهل السنة، وللحقّ، وهذا لا يعني أن جميع الصوفية بريئون من هذا القول، بل بعضهم تلبس به أو بغيره من العقائد الباطلة.

(٣) أي مما يدلُّ علىٰ فساد مذهب من قال بالاتحاد والحلول من الصوفية أو غيرهم.

(٤) كذا: "وجوه"! والمذكور وجهان.

-فإن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وحينئذ لا يحصل الاتحاد.

-وإن كانا فانيين وكان قد حصل هنا[1] ثالث، فلا يحصل الاتحاد أيضـًا.

-وإن فني أحدهما وبقي الآخر، فالاتحاد أيضا محال، لأن الموجود لا يكون عينَ المعدوم.

فيثبت بهذه البراهين القاطعة أن دعوىٰ الاتحاد لا تليق إلا بالجُهّال والحمقىٰ[2].

الثاني: أن[3] ذات الباري ﷻ، لو اتحد[4] بشيء، فإما أن يقال إن ذاته بعد الاتحاد كما هو قبلُ[5] أو تغير حقيقة ذاته عما كان قبل الاتحاد.

-فإن[6] كان الأول، فهو نفي الاتحاد، وإن كان الثاني لزم وقوع التغيير والتركيب[7] في ذاته وحقيقته[8]، وهو محال.

فثبت بهذه الدلائل أنه ﷻ منزه عن الاتحاد.

---

(١) أ: هناك.

(٢) أ: فثبت بهذه البراهين القاطعة أن دعوىٰ الاتحاد لا تليق إلا بالجهلة والحمقىٰ.

(٣) أ: وهو أنَّ.

(٤) أ: اتحدت.

(٥) أ: قبل الاتحاد.

(٦) أ: فلو.

(٧) أ: التغير والتركب.

(٨) ليست في أ.

المسألة الثالثة عشرة

في أنه سبحانه منـزَّهٌ عن التغيُّرِ في ذاته وصفاته

وكما أن ذاته قديم أزليٌّ، كذلك جميع صفاته قديمة أزلية لا تقبل التغير [أصلا بوجه من الوجوه.

والكرامية يجوزون قيام الحوادث بذات الباري تعالىٰ، ويجوزون تغير صفاته.

والدليل علىٰ بطلان مذهبهم، وهو أنَّ الصفة الحادثة في ذات الله تعالىٰ، فهي إما أنْ تكون من صفات الكمال أو لا تكون من صفات الكمال؟

فإن كان من صفات الكمال][1]، فقبل حدوث تلك الصفة كانت الذات خالية عن صفة الكمال، والخالي عن صفة الكمال ناقص، فذات الباري تعالىٰ قبلَ حدوث تلك الصفة تكون ناقصة، وهو محال[2].

وإن لم تكن تلك الصفة من صفات الكمال، يمتنع قيامها بذات الباري تعالىٰ، لأن العقلاء أجمعوا علىٰ: أن جميع صفات الحقِّ لا بدَّ وأن تكون من صفات الكمال[3].

فثبت أن قيام الحوادث بذات الباري ﷻ محال[4].

---

(١) ما بينهما ليس في ب.

(٢) أ: والخالي عن صفة الكمال ناقص، وتعالىٰ الله عن ذلك.

(٣) أ: "لأن العقلاء قد أجمعوا علىٰ أنّ قيام الحوادث بذات الحقّ ﷻ محال.

(٤) ليس هذا السطر في أ.

هذه الحجة وهي حجة الكمال والنقص من أقوىٰ الحجج لإبطال اتصاف الله تعالىٰ بالصفات الحادثة، وهي صحيحة موجهة، كما ترىٰ من تقرير الرازي لها.

وقد زعم بعض المجسمة أن الله قد لا يصح أن يتصف بالصفة في الزمان الأول، ويصح أن يتصف بها في الزمان الثاني، فعدم اتصافه بها أولا لا يستلزم النقص، لأنها كان من المحال اتصافه بها، وعدم اتصافه بالمحال ليس نقصـًا.

=

=

ولكن قولهم هذا يتوقف على أن كمالات الله تعالى مستأنفة، ومتوقفة على الزمان والأحوال الطارئة إما له أو لغيره من الموجودات المخلوقة، وكلاهما لا بد له من دليل، ويستلزم المصادرة. ولو قلنا بتوقف بعض كمالاته على زمان دون زمان، فما الذي يوجد هذا الزمان، إن كان الله نفسَه فيستلزم أنه هو من يجعل الصفات لذاته، وإن كان ذلك الزمان أزليا بالنوع كما يقره بعض المجسمة، فلا فرق بين الموجب بالذات وهذه الصورة، ويستحيل أن يتم تقرير كونه مختارا في هذه الحال، لأن نوع الإرادة قديم، ولا يثبتون له إرادة قديمة.

وبعض الناس قد يقول: لم لا يقال بأن الله يتصف بصفات لا هي كمال ولا نقص! فاتصافه بها في زمان وعدم اتصافه في زمان آخر لا يستلزم النقص عليه تعالى! فيقال: كيف يقال بذلك وهو منافٍ لكونها صفة له، وكلُّ صفة فإن العقل يحكم عليها بأنها إما كمال أو نقص، أما كونها صفة وعارية عن الوجهين فمحال عقلا. أقل ما فيها أنها وجودية، والوجود كمال لأنه مقابل للعدم، وهذا من معاني الكمال والنقص البديهية، لا يمكنهم الانفكاك عن هذا المقدار. فكيف لو قيل لهم: إنكم تثبتون قدرات وجودية حادثة، وإرادات وجودية حادثة، لا مجرد صفات نسبية أو إضافية حادثة حتى تقولوا إنها لا كمال ولا نقص. فهل تقولون إن تلك القدرات الحادثة والإرادات الحادثة، والعلوم الحادثة مثلا، لا كمال ولا نقص؟! كيف تقولون بقدرة لا هي كمال ولا نقص، وإرادة وعلم كذلك! هذا نوع من التهافت البين وكلام لا يلتفت إليه عاقل.

ثم إن المسلمين كافة أجمعوا على أن كل صفة فهي كمال لله تعالى. وهؤلاء المجسمة الذين يقولون: لم لا تكون صفة لله لا كمال ولا نقص، يوافقوننا على ذلك الإجماع، فكيف يتسنى لهم هذا الاحتمال وهم يقولون لا صفة إلا كمال أو نقص!

المسألة الرابعة عشرة
في أنه سبحانه وتعالى مقدس
عن أن يكون ذاته موصوفا بالألوان والطعوم والروائح

والدليل عليه:

وهو أنه لا يمكن أن يقال: بعض الألوان صفة كمال، وبعضها صفة نقص، كما يقال: العلم صفةُ كمال، والجهلُ صفة نقص[1].

ولا[2] جرم وجبَ أنْ تكونَ ذاتُ الباري موصوفةً بصفة العلم، ومنزهةً عن صفة الجهل، لأنَّ الألوان والطعوم والروائح كلَّها[3] متساوية، في أن بعضها ليست صفة كمال، وبعضها ليست صفة نقص[4].

فلا[5] يمكن أن يقال: الإلهية موقوفة علىٰ ثبوت بعض تلك الصفات [دون البعض[6].

وإذا كان كذلك: فليس ثبوت بعض تلك الصفات][7] أولىٰ من ثبوت الكل.

---

(١) في ب: الكمال...النقص.

(٢) أ: فلا.

(٣) ليست في أ.

(٤) كذا في أ، وفي ب: النقص.

أقول: هذا الدليل يرجع كما ترىٰ إلىٰ ما بيناه سابقـًا من أن كل صفة يتصف بها الله تعالىٰ فهي إما كمال أو نقص، ولا موجب للحكم علىٰ أن هذا اللون بعينه كمال لله تعالىٰ أو نقص، إذن فلا يتصور أن يكون الله متصفا باللون ونحوه من الروائح والطعوم.

(٥) أ: ولا.

(٦) لا يقال ذلك لأنها كلَّها متساوية في نفس الأمر، فلا ترجيح لبعضها علىٰ بعض.

(٧) ليست في ب. زدناها من أ.

فيلزم إما[1] إثبات كلها وهو محال[2]، أو انتفاء كلها، وهو المطلوب.

وبالله التوفيق[3].

---

(١) ليست في ب.

(٢)للزوم الرجحان بلا مرجح في اتصاف الله تعالىٰ ببعضها دون بعض، ولا يصح أن يقال هو يجعل لنفسه ما يشاء من هذه الصفات، لأن الله تعالىٰ لا يخلق نفسه ولا يخلق صفات لذاته، فهو واجب لذاته وصفاته واجبة له أيضا، ولا شيء منها بممكن محدث، وقد خالف بعض المجسمة في هذه المقدمة فزعم زاعمهم أن الله تعالىٰ يتصرف بذاته كيف يشاء، فيجعل لنفسه صفات بعضها إضافية وبعضها وجودية، ويزعم أنها ما دامت هذه الصفات بقدرته وإرادته! فلا إشكال ولا نقص لأنه هو المتصرف بنفسه! فتأمل هذا الانحراف.

(٣) ليست في أ.

المسألة الخامسة عشرة

في أنه سبحانه وتعالى منزه عن اللذة والألم

والدليل عليه:

هو أنهما تابعان لتغير المزاج، وتغير المزاج صفة الجسم المركب، الذي هو قابل للزيادة والنقصان.

ولما كان التغير علىٰ الله[1] ﷻ محالاً، فالألم واللذة عليه محال[2].

---

(١) أ: عن الحقّ.

(٢) أقول: والألم واللذة ينبئان بالنقص كما هو ظاهر، فاللذة كمال حادث متوقف علىٰ ما حصل للذات مما التذت به، وكذلك الألم لم يحصل للذات إلا لنقصها وورود الحوادث عليها وقبولها لهذه الحوادث. وكلاهما محال لا يصح أن توصف به الذات الواجب الوجود.

المسألة السادسة عشرة
في أنه سبحانه وتعالى قادر

والمراد من القادر: أن يكون حصولُ التأثير منه علىٰ سبيل القصد والصحة، لا علىٰ سبيل الوجوب، ومثاله[1] هو أنَّ تأثير الشمس في حصول الضوء بالطبع والخاصية، [وتأثير النار في حصول الحرارة أيضا بالطبع والخاصية][2].

أما[3] الحيوان المختار: فإنه إن شاء تحرك من هذا الجانب، وإن شاء تحرك من جانب آخر، فذلك[4] التأثير يكون علىٰ سبيل القصد[5] والاختيار.

وإذا ثبت هذا[6] فنقول: الدليل علىٰ أنه ﷻ قادر: أن وجود العالم[7] مفتقر إلىٰ المؤثر[8].

---

(١) كذا في أ، وفي ب بدون الواو.

(٢) ما بينهما ليس في ب.

أقول: فتأثير الشمس والنار في آثارهما -بناء علىٰ قولهم- تأثيرُ وجوب لا يمكن لهما الانفكاك عنه، أي كلما وجدت الشمس لزمت عنها الأشعة، وكذلك كلما لاقت النار قابلا للاحتراق، لزم أن يحترق، لا يمكنه دفع الاحتراق عن نفسه، ولا يمكن للنار أن تختار عدم الحرق بدل الحرق.

وأما الفاعل المختار، ففعله وتأثيره متوقف علىٰ إرادته، وهذا هو الثابت لله تعالىٰ.

(٣) أ: وأما.

(٤) كذا في أ، وفي ب: فكذلك.

(٥) أ: الصحة.

(٦) زيادة من أ.

(٧) أ: وهو أنه ثبت أن وجود العالم...الخ.

(٨) وذلك لما ذكره من دليل الحدوث، ومعنىٰ الحدوث كما سبق: أن يكون وجود العالم مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيـًا.

وذلك المؤثر هو الواجب الوجود لذاته[1].

فنقول: تأثيرُ ذلك المؤثِّرِ في وجود العالم: إما علىٰ سبيل الطبع والعلة، أو علىٰ سبيل الصحة والاختيار.

والأول باطل من وجوه:

الوجه الأول:

هو[2] أن تأثير ذلك المؤثر في وجود العالم، إن كان بالطبع والإيجاب، لزم [منه أشياء[3]]: إما قدمُ العالم أو حدوث الباري[4]، لأن العلة الموجبة لا تنْفَكُّ عن المعلول أصلا.

ولما ثبت بطلان هذا الكلام، ثبت: أن تأثير ذلك المؤثر في وجود العالم ليس بالطبع والخاصية[5]، بل بالقصد والاختيار.

---

(١) أي لذاته من حيث هو فاعل مختار، لا لأجل انفعاله بأمر غير ذاته من شرط أو سبب أو غرض لاحق لفعله. فكل ذلك يخدش مفهوم الاختيار. ولذلك يقطع أهل السنة بنفي ذلك كله عن الله تعالىٰ.

(٢) أ: وهو.

(٣) زيادة من أ.

(٤) يلزم قدم العالم لأنا فرضنا أن الواجب علة له، والواجب قديم، والمعلول يجب أن يساوق علته في الوجود، فيلزم قدم العالم. ولكن العالم ثبت حدوثه، فكيف يكون حادثا قديماً معـًا!

ويلزم حدوث الباري لأنا لو قلنا إن العالم حادث، فعلته ينبغي أن تكون حادثة أيضا، والفرض أن علته هي ذات الله لأنها علىٰ سبيل التعليل والإيجاب، لا بالإرادة والاختيار، فيلزم بالضرورة حدوث الله تعالىٰ وهو محال، مستلزم لكونه غير إله!

(٥) زيادة من أ.

الوجه[1] الثاني:

وهو[2] أن العلة لما كانت باقية علىٰ حالة واحدة ولا يتطرق[3] إليها التغير البتة، لزم أن يكون المعلول أيضا كذلك، كما أن النار باقيةٌ علىٰ حالة واحدة، والحرارة صادرة منها أيضا باقية علىٰ حالة واحدة.

وإذا ثبت هذا فنقول:

-لو كان تأثيرُ الباري ﷻ في إيجاد العالم بالطبع والخاصية.

-لزمَ من عدم جواز التغير علىٰ ذاته وصفاته، عدمُ جواز التغير في العالم.

-ولكن: تغير[4] العالم مشاهد محسوس.

وإذا بطل هذا، ثبت: أن المؤثر في وجود العالم، يؤثر علىٰ سبيل الصحة والاختيار، لا علىٰ سبيل الطبع والإيجاب[5].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) ليست في أ.

(٣) أ: لم يتطرق.

(٤) كذا في أ، وفي ب: تغيير.... مشاهدة محسوس.

(٥) يمكنك أن تلاحظ من هذا الاستدلال أن من يجيز حلول الحوادث بذات الله تعالىٰ لا يلزمه هذا الدليل، فإنه عندئذ يقول: سلمنا أن العالم متغير، ولكنه لم يتغير إلا لحصول تغيرات في ذات الباري، وهذه التغيرات هي ما يسميه هذا القائل بالصفات الوجودية الحادثة، التي لا يمكن وجود العالم الحادث المتغير بتغيراته، إلا بعد حصولها، إذ هي العلل في حقيقة الأمر لحدوث تغيرات العالم ولحدوث العالم نفسه.

ولكنا قد بينا أنه لو كان الباري يتصف بالحوادث، لكان حادثا. وحينئذ فمَن الفاعل له؟

فهذا المذهب يستلزم الإلحاد، ولذلك نرىٰ كثيرا من المجسمة القائلين به آل أمرهم إلىٰ الإلحاد ومناكرة الأديان.

الوجه الثالث: هو[1] أنه ثبت في العقول (أنه يلزم[2]) من عدم المعلول عدم العلة، لأن العلة لو كانت باقية بتمام ذاتها وصفاتها، يمتنع زوال المعلول، فكل وقت انعدم المعلول فيه[3]، علم قطعا أن العلة قد تغيرت في ذاتها [وصفاتها[4]].

فلو كان العالم معلولَ ذاتِ الباري سبحانه، فكلَّما زال من العالم شيء، لزم وقوع التغير[5] في ذات الباري تعالىٰ، وهو محال[6].

فثبت بهذه الوجوه[7] الثلاثة: أن تأثير الباري ﷻ في وجود العالم [ليس علىٰ سبيل الطبع والإيجاب، بل][8] علىٰ سبيل القصد والإرادة والاختيار[9].

فثبت بجملة ما ذكرناه[10] أنَّ الصانع الحق ﷻ قادر مختار[11].

وبالله العصمة[12].

---

(١) أ: وهو.

(٢) ليست في أ.

(٣) زيادة من أ.

(٤) زيادة من أ.

(٥) كذا أ، وفي ب: التغيير.

(٦) وهذا المحال لا يحيله من يقول بأن الصفات الحادثة في ذات الإله تزول كما تحدث، وهو قول ابن تيمية كما حققته في كتاب **تنزيه الرحمن**، وأما غيره من المجسمة الذين يقولون إن ما يحدث من صفات الله في ذاته لا تزول عنه ولا تفنىٰ بعد حدوثها، فإنهم يقولون بعدم جواز فناء العالم! ولله في خلقه شؤون!

(٧) ليست في أ.

(٨) زيادة من أ.

(٩) أ: علىٰ سبيل القدرة والاختيار.

(١٠) التراث: ذكرناه.

(١١) زيادة من أ، فيها:...أن صانع الخلق ﷻ قادر مختار.

(١٢) ليست في أ.

المسألة السابعة عشرة(١)
في أنه سبحانه وتعالى قادر على كلِّ الممكنات(٢)

والفلاسفة والثنوية والمعتزلة يخالفوننا في هذه المسألة(٣).

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا(٤):

---

(١) ترتيب هذه المسألة في النسخة أ هي المسألة السابعة عشرة، وهي في باقي النسخ: المسألة الخامسة والعشرون. وقد رأيت أنّ المحافظة علىٰ ترتيب نسخة أ للمسائل أليق، لأنها تجيء بعد المسألة السادسة عشرة في أنه ﷻ قادر، فيناسب أن تجيء المسألة السابعة عشرة في أنه تعالىٰ قادر علىٰ جميع الممكنات.

(٢) المراد بأن الله قادر علىٰ جميع الممكنات، أن جميع الممكنات الموجودة فعلا في الخارج فالموجد لها هو الله تعالىٰ بلا واسطة تأثير لغيره، ولا علل متوسطة، ولا طبائع، فالله هو الفاعل بلا واسطة. وليس المراد بالقدرة علىٰ الممكنات التعلق الصلوحي للقدرة فقط، بل التعلق التنجيزي بكل ما وقع في الوجود.

(٣) أما الفلاسفة فقد خصصوا قادرية الله تعالىٰ (واجب الوجود) في العقل الأول، فقالوا: إن الصادر عن الواجب هو فقط العقل الأول، وهذا بحسب التفسير المشهور عنهم، ونظرية التعليل الطولي المعروف عنهم. وقال بعض الأعلام إن الفلاسفة لا يريدون حصر التأثير فقط في العقل الأول، كما يقال، بل إن كل ما عدَّه الناس عللا فهي مجرد معدات وشروط لوجود الأمور، والفاعل حقيقة هو الله تعالىٰ. وعلىٰ ذلك يقل الخلاف جدا معهم.
وأما الثنوية فقصتهم مشهورة فقد قالوا إن الشرور والنقائص وما عدوه من باب الظلمات لم يخلقه الإله (النور) بل خلقته الظلمة، فهناك فاعلان اثنان في العالم، لا فاعل واحد، وهناك صراع بينهم.
والمعتزلة قرروا أن أفعال العباد بخلق العباد لا مدخلية فيها للإله إلا من حيث إنه أوجد القدرة في العبد، وكذلك في باب الطبائع في الأفعال الطبيعية.
ولأجل هذه الآراء التي ألمحنا إليها أشار الرازي لخلافهم.

(٤) أ: ذكرناه.

وهو أنه[1] ثبت أنه ﷻ قادر، والقادر لا بدَّ له من مقدور، وصلاحية المقدورية لذلك الشيء معللة[2] بالإمكان[3]، لأن ما وراء الإمكان: إما الوجوب أو الامتناع، وكلاهما ينافيان المقدورية[4].

[وإذا كان صلاحية المقدورية حاصلاً في جملة[5] الممكنات[6]]

فثبت: أنّ علة المقدورية إنما هي الإمكان[7].

والممكنات متساوية في الإمكان، فيلزم تساوي جملة الممكنات [في صحة المقدورية][8].

---

(١) أ: وهو أنه قد...الخ.

(٢) في ب: معللٌ، أي إن نفس الصلاحية معللة بإمكان الشيء، ولذلك أثبتنا تاء التأنيث للتوضيح.

(٣) أ: وصلاحية المقدورية كون الشيء معللاً بالإمكان، لأن ما وراء الإمكان...الخ.

(٤) كذا في أ، وفي ب: ينافيان في صحة...

(٥) نسخة الرسائل أيضـًا: جملة. وفي بعض النسخ: جميع.

(٦) ليست في أ.

(٧) المصحح للمقدورية هو الإمكان، وهذا لا يتنافىٰ مع ما قرره الأعلام من أن الفاعل المختار لا يفعل إلا المحدثات، ولا ما قرروه في محل آخر من أن علة الاحتياج والافتقار هو الحدوث، **لأنهم عندما يقولون ذلك يريدون علة الاعتماد والاستمداد لا مجرد التوقف والاشتراط**، ولو أرادوا مجرد الشرط لجردوا الإمكان في الجواب. فهناك أمران: الأول أن المصحح لافتقار الشيء إلىٰ فاعل يفعله هو الإمكان مجرداً. والمصحح للافتقار الفعلي الواقعي هو الحدوث، فلا معنىٰ لافتقار المعدوم بهذا المعنىٰ، ولكن له علاقة بمعنىٰ التوقف، أي إن المعدوم الممكن يتوقف وجوده علىٰ الفاعل المختار أو علىٰ الفاعل المرجح، لأنه لا وجود له من ذاته.

(٨) زيادة من أ. وفي بد: فيلزم تساوي جملة الممكنات المعدومة.

فلو أنه ﷻ قادر علىٰ البعض[1] دون البعض[2] لكان مفتقراً إلىٰ المخصص المرجح، وهو محال[3].

فثبت: أنه ﷻ قادر علىٰ كلِّ الممكنات.

والله الموفق[4].

(١) في أ: "...علىٰ بعض بعض..." ومن الظاهر أنها تحريف.

(٢) نسخة الرسائل: البعض.

(٣) لا يصح أن يقال بتخصيص التعلق الصلوحي للقدرة ما دام مصحح التعلق مشتركا فيه بين المتعلقات والمقدورات، فإن أي تخصيص للحكم العقلي، مبطل له، كما هو معلوم. وقد خصص كل من الفرق المذكورة التعلق الصلوحي بما أشرنا إليه، وذكروا أسبابا للتخصيص، وهم يسمونه تخصصا لا تخصيصا، ليخرجوا من ربقة إبطال الحكم العقليّ، فيقولون إن تأثير الواجب مثلا لا يمكن أن يتعلق إلا بواحد، لزعمهم مثلا أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، هكذا يقرر المتفلسفة، وأما الثنوية فزعموا أن الشر لا يليق أن يكون من مفعولات النور، والمعتزلة زعموا أن أفعال العباد لو كان مخلوقة لله لكان العبد مجبورا، فكيف يكلف الإله من أجبرَه!

(٤) ليست في أ.

المسألة الثامنة عشرة[1]

في أنه سبحانه وتعالى عالم

والدليل عليه:

هو[2] أن أفعاله[3] تعالىٰ محكمة متقنة، وكلُّ مَنْ[4] كان فعله محكماً متقناً، فهو عالِمٌ، فلزمَ أن يكون الصانع عالماً[5].

---

(١) كذا ترتيبها في أ، وفي ب: المسألة السابعة عشر.

(٢) كذا في أ، وفي ب: وهو.

(٣)كذا في أ، ورسمت في ب: فِعاله!.

(٤) كذا في أ، وفي ب: ما. وهي جائزة أيضا لغة.

(٥) التحقيق أنه يكفي لبيان كون الله عالماً أن يتم إثبات حدوث العالم، لأن حدوث العالم دليل علىٰ كون الفاعل مختارا، وكل من كان مختارا في فعله كان عالما بتفاصيل الفعل بخلاف العلة الموجبة، فلا يلزم كونها عالمة بتفاصيل ما يصدر عنها من أفعال.

فيكفي حدوثُ العالم لإثبات علم الله تعالىٰ بالجزئيات تفصيلاً. ولا يلزم إثبات وجود الحِكَمِ وحُسْنِ الصَّنْعة لإثبات علمه جل شأنه بالعالم! ولكن لا ريب أنه إذا تم إثبات كون العالم متقن الصنعة كان ذلك أدلَّ علىٰ إثبات علمه جل شأنه بالتفاصيل وذلك راجع لخبرة الإنسان وتجربته بأن كل فعل متقن الصنعة فلا بدّ أن يكون له فاعل عالم بتفاصيل أجزائها ونسبها.

ولذلك نقول: إذا تم إثبات أنّ بعض أجزاء العالم ليست علىٰ أحسن ما يكون من الإتقان، أو أن فيها نقصاً ما! فرضا وتسليما، أو بناء علىٰ عدم قدرتنا علىٰ إثبات حكمتها وإتقان صنعتها! فلا يضر أي شيء من ذلك في كون الله تعالىٰ عالما وصانعا للعالم. لأنه لا يجب عليه إذا كان فاعلا للعالم أن يفعله علىٰ أكمل وجه، ولا أن تكون أفعاله كلها حسنةً بالنسبة لنا ولا في نفسها. فلله تعالىٰ أن يخلق ما يشاء كيف شاء، هذا مع اعتقادنا أن كل ما في العالم فلا يخلو من حكمة ومن إتقان.

ولذلك فلا يضيرنا في باب الدلالة علىٰ الصانع المختار العالِم بتفاصيل العالَم أن يأتي بعض الملاحدة بشواهد تدلُّ علىٰ أن بعض ما في العالم يمكن أن يكون أحسن في الخلق مما هو =

أما بيان أنَّ أفعاله محكمة متقنة، فهو[1]:

أن كلَّ مَنْ له عقْلٌ سليم وطبع مستقيم، ينظر في عجائب مصنوعات الخالق ﷻ، من تركيب الأفلاك والشمس والقمر والكواكب، وكل[2] واحد منها موصوف بشكل معين وحركة معينة، وكذلك إذا تفكر في بدن الإنسان من غرائب تأليفه وعجائب تركيبه، كما نطق به كتب التشريح[3]، فإنه يعلم قطعاً[4] ويقيناً أنه لا يمكن أن توجد أفعال أحسن وأكمل منها، فثبت أن أفعاله تعالىٰ محكمة متقنة[5].

وأما بيان أنَّ كلَّ مَنْ كان فعلُه مُحْكَماً متقناً فهو عالمٌ:

وذلك لأنه تقرر[6] في بدائه[7] العقول وصوالح[8] الأذهان: أن الخطّ إذا كان حسنا مليحاً، فالكاتب عالم بصنعة الخط.

=

عليه، فسواء سلَّمنا له ذلك الشاهد، أو لم نسلمه له، فلا يقدح ذلك كله في دلالة الدليل. فتأمل.

(١) أ: وهو، ب: هو. وهذه موافقة لما في المطبوعات.

(٢) أ: فكل.

(٣) أي إن العلم بالإتقان سببه الخبرة والمعرفة البعدية بتفاصيل العالم، وليس سببه عقليا محضاً كما قد يتوهم، فبمقدار ازدياد خبرة الإنسان وعلمه بتفاصيل هذا العالم، يزداد يقينه بأن هذا العالم بما اشتمل عليه يستحيل أن يكون محض اتفاق أو مصادفة كما يحلو لبعض الملاحدة أن يزعموا.

(٤) ليست في أ.

(٥) في بعض النسخ المطبوعة: "فإذا عَلِمَ، يجزم بأنه لا يوجد تركيب أعجب من هذا البدن مع الروح، وإذا عرفت هذا، ثبت أن أفعاله عز وجل محكمة متقنة"، ذكرنا أنه حتىٰ لو افترض العقل إمكان وجود تفاصيل أعجب من هذا البدن، فإن هذا لا يضر في دلالة التركيب العجيب بالقدر الموجود علىٰ علمه تعالىٰ.

(٦) كذا أ، وفي ب: نقدر.

(٧) أ: بداية.

(٨) زيادة من أ.

وإذا لم يُعقَل وجود هذا القدر بدون العلم، فكيف يُعقل خلق العجائب والغرائب[1] في عالم الأرواح والأجسام والآفاق والأنفس بدون العلم[2]؟

فثبت أن الباري ﷻ عالم.

والله الموفق[3].

---

(١) أ: وجود خلق هذه العجائب والغرائب.

(٢) هذا النوع من الاستدلال مبني على أن الاتفاق والمصادفة يستحيل أن تأتي واقعيا بكل هذه التركيبات الخارجية، فإما أن نقول بالاستحالة العقلية المحضة، وهو بعيد، أو بالاستحالة العادية، وهذا هو المتحقق منه، وهذا النوع من الاستحالة يكفي في بناء القطع العادي، وأكثر علوم البشر تبنى على القطع العادي، كالعلوم التجريبية والتشريح والطب وغيرها. ولكن بناء أصول العقيدة على هذا القدر من القطع يقدح في كون العقيدة قطعية قطعا عقلياً تاماً كما لا يخفى.
فإن تيسر دليل يدل على امتناع الترتيب المتقن العجيب عن طريق المصادفة والاتفاق، كان ذلك مؤيداً لأن القطع عقلي ويسلم النظم العقديّ.
ويمكن أن يبحث في أن هذا النوع من القطع الذي نسلم أنه عادي، فهو عقليٌّ أيضـًا، بناء على أنه لا فاعل إلا المختار، وكما يدلُّ الاختيار على العلم، يدل الإتقان على العلم أيضـًا بدليلي عقلي قطعي. فإن الباعث على القول بالقدح في الدلالة العقلية هو تصور وجود فاعل بالطبيعة أو بالعلة. فليتأمل.

(٣) ليست في أ.

المسألة التاسعة عشرة[1]
في أنه سبحانه وتعالى عالم
بكل المعلومات

من الكليات والجزئيات[2] والموجودات والمعدومات[3] والغائبات والحاضرات والمتغيرات والباقيات[4].

والدليل عليه:

هو أنه لو كان عالماً بالبعض دون البعض، لكان عالِـميَّتُه بذلك البعض دون البعض[5] بتخصيص مخصِّص وذلك المخصص يجعله عالما بذلك البعض[6].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في النسخة أ، وفي غيرها من النسخ: المسألة الحادية والعشرون.

(٢) إنما ذكر الكليات والجزئيات تنبيها إلىٰ خلاف الفلاسفة الذين ينكرون علمه تعالىٰ بالجزئيات بحجة أن تغيرها يستلزم تغير علمه جل وعزَّ.

(٣) ذكر الموجودات والمعدومات لينبه علىٰ خلاف من قال من القدرية وغيرهم بأن الله تعالىٰ لا يعلم الأشياء إلا عند حدوثها. خوفا منهم من أن يلزم الجبر للعباد. فأنكروا علم الله حفاظا علىٰ قدرة الإنسان وحريته!

(٤) في المطبوع: والمفارقات. وله وجه.

(٥) أ: دون البعض. ب: دونه.

(٦) ب:...وذلك المخصص يجعله عالما بذلك البعض، وكل ما كان كذلك فهو عبد، وليس له صلاحية الإلهية، فثبت أن الصانع ﷻ عليم بجملة المعلومات الغير متناهية.

أقول: إنما وجب أن يكون بتخصيص مخصص في هذه الحال، لأن العلم واحد، والمصحح للمعلومية متحقق في جميع مصدوقات المعلومات، فلما فرض أنه عالم ببعض دون بعض، وجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصِّصٍ.

[فيكون الله تعالىٰ في صفة كماله مفتقراً إلىٰ الغير، وهو محال[1]][2].

[دليل آخر: العلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان، فالله موصوف بالكمالات منزه عن النقائص، فيلزم أن يكون عالمـًا بالكليات والجزئيات[3]] وكل من كان كذلك فهو عبد، وليس له صلاحية الإلهية.

فثبت: أن صانع العالم عالم بجملة المعلومات الغير متناهية[4].

---

(١) ما بينهما من أ.

(٢) قد يقال: لم لا يقال إن المخصص قد يكون هو نفسَه ولا يلزم أن يوجد غيره مخصصا لعلمه. والجواب أن مجرد لزوم المخصص كافٍ ليكون الإله غير إله، لأن الإله لا يُصْنَع صِناعةً، ولا يَجْعل نفسَه إلهـًا بإرادته، بل هو إله واجب لذاته، وكل ما كان لازما من الصفات لألوهيته فهو واجب لذاته. فتبين أن لا فرق في المخصص بين ما إذا كان نفسَه أو غيرَه.

(٣)أ: هذا الدليل زيادة من أ.

وبعده كتب: "وكل من كان كذلك فهو عبد، وليس له صلاحية الإلهية"، وهذه عبارة مساوية في المعنىٰ لقوله المثبت أعلاه: "وكل ما كان كذلك فهو عاجز، وليس له صلاحية الإلهية"، ولا تنس أن الكتاب أصلا مترجم عن الفارسية، فمن الواضح أن المترجم أو الناسخ خلط بين الدليل الأول والدليل الثاني، وقد فصلنا بينهما كم ترىٰ.

(٤) أ: "فثبت أنَّ الصانع سبحانه عالم بجميع المعلومات".

أقول: بعض الناس أنكر أن يكون الله عالما بما لا يتناهىٰ من المعلومات، لا لتعجيزه أو تحديده، بل لأنه قال إن اللامتناهي غير متميز في نفسه، والعلم لا يتعلق إلا بما كان متميزاً في نفسه، فلذلك يستحيل أن يكون عالما بما لا يتناهىٰ من المعلومات، لأن شرط التعلق غير متحقق، كما أن القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات فلا تتعلق بالمحالات، وهذا لا يعود بالنقض علىٰ القدرة ليثبت العجز له.

فكونه غير عالم بما لا يتناهىٰ راجع إلىٰ عدم قبول اللامتناهي ليكون معلوما. ومعنىٰ ذلك في نفسه استحالة وجود ما لا يتناهىٰ في الخارج وفي نفسه الأمر، فإذا استحال ذلك استحال تعلق علم الله باللامتناهي.

=

المسألة العشرون[1]
في أنه سبحانه وتعالى عالم بعلم واحد
بجملة[2] المعلومات الغير متناهية

والدليل عليه:

هو أنه لو كان عالما بعلمين، لكان المعلوم بكل واحد من العلمين، إما جملة المعلومات أو بعضها:

-فإن كان الأول، فهذان العلمانِ متساويان في الماهية، فيكون[3] كلُّ واحد منهما مثلاً للآخر، وجمع العلمين[4] [المتماثلين[5]].

-وإن كان الثاني، فالمعلوم بالعلم الواحد منهما متناهٍ، فالمعلوم بالعلمين أيضا متناهٍ.

=

ومن قال بنحو هذا القول فشُنِّعَ عليه بأنه يقول بنقص علم الله أو ألزم بتجهيل الله، فمن ألزمه بذلك لا يعلم مذهبه، ولا تلزمه هذه التشنيعات وغيرها. فتأمل.

(١) ترتيب هذه المسألة في النسخة أ: المسألة العشرون في أنه ﷻ عالم بعلم واحد بجميع العلوم الغير المتناهية، وترتيبها في غير النسخة أ: المسألة الثانية والعشرون، وترتيبها في أ أدقُّ مما في غيرها من النسخ.

(٢) ب: لجملة.

(٣) أ: ويكون.

(٤) كذا في ا، وفي ب: المعلومين.

(٥) زدناها لبيان المعنىٰ، ولورود ما يقابل المعنىٰ في بعض النسخ المطبوعة. فقد جاء في التراث: "وقيام المثلين بذات واحدة في وقت واحد محال".

لأنَّ ضعفَ المتناهي[1] لا بدَّ وأن يكون متناهيـًا، فمعلومات[2] الله تعالىٰ متناهية، وهو محال[3].

فإن قيل: إنه عالم [بالمعلوم وكمية عدده[4]] غير متناهية[5].

قلنا: هذا محال أيضـًا[6]، لأنَّ وجودَ أعداد غير متناهية محالٌ[7].

فثبت أنه ﷻ عالم بالعلم الواحد، بجملة المعلومات الغير متناهية.

وبالله التوفيق[8].

---

(١) أ: الضعف المتناهي لا بد وأن يكون متناهيا، فمعلومات الله متناهية وهو محال.

(٢) كذا في أ، وفي ب: فمعلوم...

(٣) أ: فمعلومات الله متناهية، وهو محال.

(٤) زيادة من أ.

(٥) ب: وأما بيان أنه ﷻ عالم بالمعلوم الغي المتناهي. قلنا محال ايضا...
أ: فإن قيل إنه سبحانه عالم بالمعلوم وكمية عدده.

(٦)أ:...أيضا محال.

(٧) الحكم بالإحالة علىٰ علوم لامتناهية، لأن اللامتناهي لا يقبل الوقوع خارجا، وهو حكم عقليٌّ يصحُّ شاهداً وغائبـًا، ومحال غائبـًا وشاهداً. فلا يقال إذا كان اللاتناهي ممتنعا شاهداً، فليصح في الغائب أي في حق الذات الإلهية، فهذا نقض للحكم العقليّ وتخصيص له، وكل ما كان كذلك فهو مبطل للحكم العقلي، لأنه لا يقبل التخصيص، كالواجب تمامـًا.

(٨) ليست في أ.

المسألة الحادية والعشرون[1]

في أن علمَه سبحانه قديم أزلي وليس بمحدث

والدليل عليه: هو أنه لو كان علمه محدثا[2]، لكان المؤثر في حدوث ذلك العلم إما هو أو غيره[3]. والقسمان باطلان، فيبطل[4] القولُ بكون علمه محدَثـًا.

أما بيان أنه يمتنع أن يكون المؤثرَ في حدوث ذلك العلم [فـ]ـهو: لأنه يحتاج في إحداث ذلك العلم إلىٰ علم آخر[5]، فيلزم[6] التسلسل وهو محال.

وأما بيان أنه يمتنع أن يكون المؤثر في حدوث[7] ذلك العلم غيرَه: [فـ]ـلأن الكلام في حدوث ذلك الغير[8]، كالكلام في حدوث علمه.

---

(١) ترتيب هذه المسألة في أ: المسألة الحادية والعشرون، وفي غيرها: المسألة الثالثة والعشرون في أنه ﷻ علمه قديم ليس بمحدث.

(٢) أ: وهو أن علمه لو كان محدثـًا.

(٣) لأن كل حادث لا بدَّ له من محدِث، وسواء كان المحدِث نفسه أو غيره فاللازم باطل كما سيظهر.

(٤) أ: فبطل.

(٥) لأن العلم المحدَث أمر موجود، فلا بد له من مخصص عالم به قبل حدوثه، فكل محدِث يجب أن يكون عالما بما يحدثُه. وهكذا في كل علم حادث يفرض قبل هذا العلم، فإن رجع إلىٰ العلم القديم بطل القول بالحوادث، وإلا لزم التسلسل المحال كما قرره الرازي.

(٦) أ: ويلزم.

(٧) كذا في أ، وفي ب: وجود.

(٨) هنا تنشأ مشكلتان اثنتان لا مشكلة واحدة، الأولىٰ أن غيره ينبغي أن يكون حادثـًا، فيسأل عن محدثه هو قبل أن يتخذ ذاته علىٰ أو سببا لإحداث العلم الحادث القائم بالذات، ويلزم =

فذلك الغير يفتقر إلىٰ غير آخر[1]، فيفضي إلىٰ التسلسل، وهو محال.

فثبت أن علم الصانع ﷻ قديم أزلي[2].

وبالله التوفيق[3].

=

التسلسل بالضرورة. والمشكلة الثانية هي عين المشكلة الأولىٰ المتعلقة بالعلم الحادث، وقد أوضحناها سابقـاً.

(١) أ: مفتقر إلىٰ غير آخر، ويفضي إلىٰ التسلسل وهو محال.

أقول: أي مفتقر إلىٰ غير آخر في وجوده.

(٢) أ: فثبت أنَّ علم الصانع سبحانه قديم أزلي.

أقول: قد يقال: وما المانع من أن يكون لله تعالىٰ علم حادث، وآخر قديم، يتعلقان بنفس المعلوم. **والجواب**: أن القديم إذا كان متعلقا بـ أ مثلا، فلا حاجة لعلم حادث غيره يتعلق بعين أ، لأن أ معلوم لله، ولا حاجة لعلم جديد ليعلم به ما علمه سابقا.

أما إذا كان العلم القديم متعلقا بأمور معينة، والعلم الحادث متعلقا بأمور أخرىٰ لا يتعلق بها العلم القديم، فهذا القول تجهيل لله تعالىٰ بالمعدومات التي ستحصل، وما دام العلم الحادث قابلا لأن يتعلق بها قبل حصولها، فالعلم القديم قابل كذلك للعلم بها، فما الفارق؟ وما الحاجة للعلم الحادث. وإذا كان العلم الحادث يتعلق بها حال وجودها لا قبله، فهذا يستلزم تخصيص علم الله تعالىٰ وتجهيله كما سبق، لأن العلم القديم لم يتعلق بهذا الحادث، والعلم الحادث إنما تعلق به حال وجوده كما فرِضَ، والمعلوم الحادث هو قابل للمعلومية حال عدمه قبل حدوثه كما هو ظاهر.

(٣) ليست في أ.

المسألة الثانية والعشرون(1)
في أنه سبحانه وتعالى عالم بعلم
قادر بقدرة، حي بحياة

والمعتزلة يقولون: إنه عالم لذاته، حي لذاته، قادر لذاته(2).

والدليل علىٰ فساد مذهبهم من حيث النقل والعقل(3):

أما النقل: فقوله(4) تعالىٰ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [سورة النساء:١٦٦](5).

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ: في أنه سبحانه عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة، وفي ب: المسألة الرابعة والعشرون.

(٢) أ: "حيٌّ لذاته، قادرٌ لذاته، عالمٌ لذاته".

(٣) أ:....العقاب والنقل.

(٤) في النسختين بدون الفاء، وهي ثابتة في التراث وهي الأولىٰ.

(٥) قال تعالىٰ: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[سورة النساء:١٦٦]، أنزله وهو عالم بأنك أهل لحمله والقيام به، أو مصاحبا لعلمه، أي أنزل القرآن الذي فيه علمه. قال الخازن: "قال ابن عباس: دخل علىٰ رسول الله ﷺ جماعة من اليهود فقال لهم: «إني والله أعلم أنكم لتعلمن أني رسول الله» فقالوا: ما نعلم ذلك. فأنزل الله هذه الآية. وفي رواية ابن عباس: أن رؤساء مكة أتوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد إنا سألنا عنك اليهود وعن صفتك في كتابهم، فزعموا أنهم لا يعرفونك! فأنزل الله عز وجل: (لكنِ اللهُ يشْهَدُ بما أَنْزَلَ إليك) يعني: إن جحدك هؤلاء اليهود يا محمد، وكفروا بما أوحينا إليك، وقالوا: (ما أنزل الله علىٰ بشر من شيء) فقد كذبوا فيما ادعوا، فإن الله يشهد لك بالنبوة، ويشهد بما أنزل إليك من كتابه ووحيه.

والمعنىٰ: إنَّ اليهود وإن شهدوا أن القرآن لم ينزل عليك يا محمد، لكن الله يشهد بأنه أنزل عليك، وشهادة الله إنما عرفت بسبب أنه أنزل هذا القرآن البالغ في الفصاحة والبلاغة إلىٰ =

وقال تعالىٰ في آية أخرىٰ:﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[سورة البقرة:٢٥٥].

وأما العقل: فهو[١] أنه ثبتَ أنَّ العالَـمَ لما كان مُـحْدَثـًا[٢]، فلا بدَّ مِنْ محدِثٍ.

فثبت[٣]: وجود الصانع بعد ذلك بالبرهان.

ثمَّ بعد ذلك افتقرنا إلىٰ برهان آخر في أنه ﷻ قادرٌ.

=

حيث عجز الأولون والآخرون عن معارضته، والإيمانِ بمثله، فكان ذلك معجزا وإظهار المعجزة شهادة يكون المدعي صادقـًا، لا جرم قال الله تعالىٰ: لكن الله يشهد لك يا محمد بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي أنزله عليك".

وقال البيضاوي: "أنزله متلبسا بعلمه الخاص به، وهو العلم بتأليفه علىٰ نظم يعجز عنه كل بليغ، أو بحال من يستعد للنبوة ويستأهل نزول الكتاب عليه، أو بعلمه الذي يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم".

قال الرازي: "قال تعالىٰ: (أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ) وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: أنه تعالىٰ لما قال: (يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ) بين صفة ذلك الإنزال وهو أنه تعالىٰ أنزله بعلم تام وحكمة بالغة، فصار قوله (أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ) جاريـًا مجرىٰ قول القائل: كتبت بالقلم وقطعت بالسكين، والمراد من قوله (أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ) وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال، وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفشل والعلم إذا صنف كتابـًا واستقصىٰ في تحريره: إنه إنما صنف هذا بكمال علمه وفضله، يعني أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة إلىٰ تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك علىٰ وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن، فكذا ههنا والله أعلم.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: دلت الآية علىٰ أن لله تعالىٰ علمـًا، وذلك لأنها تدل علىٰ إثبات علم الله تعالىٰ، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلىٰ نفسه وهو محال".

(١) ب: هو، أ: وهو. والأولىٰ: فهو كما في بعض المطبوعات.

(٢) أ: لما ثبت أ، العالم محدث، ولا بدّ....

(٣) أ: ثبت.

فلو كانت القدرة عبارةً عن عين الذات[1]، لكنا إذا علمنا[2] وجوده، وجب أن نعلم كونه قادراً.

ولما لم يكن كذلك، بل يفتقر في معرفة كل واحدة من الصفات[3] إلىٰ برهان آخر[4]، علِمْنا أنه ﷻ عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة[5]، والله الموفق[6].

---

(١) أي لو كانت القدرة عبارة عن الذات من نفس الحيثية، لكان العلم بالذات، علما بالقدرة، وإن اختلفت الحيثية ثبت الفارق بين الذات والقدرة، وهذا القدر كافٍ لإثبات أنه تعالىٰ قادر بصفة هي القدرة بغض النظر ما هي هذه الصفة، هل هي وجودية زائدة أو إضافة واعتبار، أو غير ذلك! ولكن الثابت بالضرورة أن الذات ليست هي القدرة.

(٢) أ: عرفنا.

(٣) أ: كل واحد من الصفات.

(٤) أي لو علمنا ذاته بدليل، فإنا نحتاج لدليل آخر للعلم بقدرته وبكونه عالما وبكونه مريداً، وهكذا.

(٥) في التراث: "علمنا أنه لا يكون عالم بالعلم قادر بالقدرة، حي بالحياة".
وهو غلط مخالف للمطلوب كما هو ظاهر.
وصوابها في أ: "علمنا أنه سبحانه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة".

(٦) في بعض النسخ المطبوعة:...لا يكون قادراً بذاته.
أقول: أي لا تكون قدرته نفس حيثية ذاته، أي: لا يكون كونه قادرا عين كونه ذاتـًا، كما هو ظاهر.

المسألة الثالثة والعشرون[١]

في أنه سبحانه حي

والدليل عليه هو:

أنه ثبت أنه تعالىٰ قادر عالم، ومن المعلوم بالبديهة أن الميت لا يكون قادرا عالمـاً [لافتقاره إلىٰ الحياة[٢]].

فإذا ثبت أنه ﷻ قادر عالم، لزم أن يكون حيـاً[٣].

وإليه أشار تعالىٰ حيث قال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾[سورة البقرة:٢٥٥][٤].

---

(١) كذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها: المسألة الثامنة عشر: في أنه ﷻ حي.

(٢) زيادة من أ.

(٣) أ: وإذا ثبت أنه قادر عالم، لزم أن يكون حيـاً.

أقول: هكذا يفهم أهل السنة الحياة، وهو مقطوع به، والزيادة عليه لا دليل عليها. وبعض الفرق يقولون إن الحي لا بدَّ أن يكون فاعلاً، وهذا عكس استنتاج أهل السنة، من أن الفاعل العالم لا بد أن يكون حيـاً، فلا تغفل عن الفرق. وبناء عليه يقولون إذا كان حيا فيجب أن يكون فاعلاً، فلو لم يكن خالقا للعالم لم يكن حيـاً! فجعلوا الدليل علىٰ الوجود سببا له!

وبعضهم يقول: الحيُّ هو المتحرك، لأنهم لا يعقلون فاعلاً إلا متحركا، ويعمِّمون ذلك علىٰ الحيّ، فيتوهمون أنه لكي يكون حيا لا بدّ أن يكون متحركـاً، فيزعمون أن ما لا يكون متحركـاً فهو ميت. ويوجبون كونه تعالىٰ محدودا، لأنه إذا كان متحركا فيجب أن يكون محدوداً ومتغيرا تطرأ عليه الحوادث، كما هو ظاهر، فلا معنىٰ للحركة بلا تغير ولو كان الموجود غير محدود فلا معنىٰ لكونه متحركـاً بمعنىٰ الانتقال. وكل هذا نتيجة لقياس الغائب علىٰ الشاهد، فيقولون: لم نرَ حيا إلا متحركا، ولو كان الله حيا، لكان متحركا. وهذا قياس سمج.

(٤) أ: وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ (وهو الحي القيوم).

=

أقول: قال الله تعالىٰ:﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[سورة البقرة:٢٥٥]،وهذه آية الكرسي العظيمة، بل هي أعظم آية في القرآن. والحي كما يستفاد من كلام الرازي: هو الدائم الحياة الذي لا يعتريه الموت أبداً، فهو الباقي المستمر البقاء، والقيوم هو الدائم القيام بتدبير الخلائق وحفظهم، وهو القائم بذاته، المقوِّم لكل ما عداه في الماهية وفي الوجود، والسِّنَةُ ما يكون قبيل النوم من فتور يشبه النوم. والمقصود أن الله تعالىٰ لا تعتريه أوقات ضعف ليستعيد تدبيره للمخلوقات كما هو شأن المخلوقات التي تحتاج إلىٰ أوقات تسترد فيها عافيتها وقوتها. قال الخازن: "اللهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ نفي الإلهية عن كل ما سواه وأثبت الإلهية له ﷻ فهو كقولك لا كريم إلّا زيد فإنه أبلغ من قولك زيد كريم الحي يعني الباقي علىٰ الأبد الدائم بلا زوال، والحي في صفة الله تعالىٰ وهو الذي لم يزل موجودا وبالحياة موصوفا لم تحدث له الحياة بعد موت ولا يعتريه الموت بعد حياة، وسائر الأحياء سواء يعتريهم الموت والعدم فكل شيء هالك إلّا وجهه ﷻ. القيوم قال مجاهد: القيوم القائم علىٰ كل شيء وتأويله أنه تعالىٰ قائم بتدبير خلقه في إيجادهم وأرزاقهم وجميع ما يحتاجون إليه وقيل وهو القائم الدائم بلا زوال الموجود الذي يمتنع عليه التغير وقيل هو القائم علىٰ كل نفس بما كسبت والقيوم فيعول من القيام وهو نعت للقائم علىٰ الشيء".

قال الرازي في تفسيره: "المسألة الثانية: قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر، واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا، فقال بعضهم: إنه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة، وقال المحققون: ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع، وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمي، إذ لو كان وصفاً موجوداً لكان الموصوف به موجوداً، فيكون ممتنع الوجود موجوداً وهو محال، وثبت أن الامتناع عدم، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع. وثبت أن عدم العدم وجود، لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: لما كان معنىٰ الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات.

المسألة الرابعة والعشرون(١)

في أنه سبحانه وتعالى مريد

والدليل عليه:

هو أنَّ أفعالَ الصانع(٢) بعضُها متقدِّمةٌ، وبعضها متأخرة، مع أنه يجوز في العقل تقدمُ ما هو متأخرٌ، وتأخُّرُ ما هو متقدم.

=

والذي عندي في هذا الباب: أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة، بل كل شيء كان كاملاً في جنسه، فإنه يسمىٰ حياً، ألا ترىٰ أن عمارة الأرض الخربة تسمىٰ: إحياء الموات، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ﴾[سورة الروم:٥٠]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾[سورة فاطر:٩]، والصفة المسماة في عرف المتكلمين، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفاً بتلك الصفة، فلا جرم سميت تلك الصفة حياة، وكمال حال الأشجار أن لا تكون مورقة خضرة، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة، وكمال الأرض أن تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة، فثبت: أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعاً علىٰ أكمل أحواله وصفاته، وإذا كان كذلك فقد زال الإشكال لأن المفهوم من الحي هو الكامل، ولما لم يكن ذلك مقيداً بأنه كامل في هذا دون ذاك، دلَّ علىٰ أنه كامل علىٰ الإطلاق، فقوله الحي يفيد كونه كاملاً علىٰ الإطلاق، والكامل هو أن لا يكون قابلاً للعدم، لا في ذاته ولا في صفاته الحقيق ولا في صفاته النسبية والإضافية، ثم عند هذا إن خصصنا القيوم بكونه سبباً لتقويم غيره فقد زال الإشكال، لأن كونه سبباً لتقويم غيره يدل علىٰ كونه متقوماً بذاته، وكونه قيوماً يدل علىٰ كونه مقوماً لغيره، وإن جعلنا القيوم اسماً يدل علىٰ كونه يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيداً فائدة لفظ الحي مع زيادة، **فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم**".

(١) هذا ترتيب هذه المسألة في النسخة أ، وترتيبها في غيرها: المسألة التاسعة عشر في أنه ﷻ مريد.

(٢) أ: أفعاله ﷻ.

واختصاص[1] بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر، لا بدَّ وأن يكون بتخصيص مخصِّصٍ، والصفة المخصِّصَةُ هي الإرادة[2].

فثبت: أنَّ الباري ﷻ مريدٌ، كما قال الله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[3] [سورة البقرة:١٨٥].

والله الموفق[4].

---

(١) أ: فاختصاص.

(٢) لا بد من ملاحظة أن تغير المرادات لا يستلزم بالضرورة تغير الإرادة، ولا تغير المريد، وبعض المتفلسفة والمجسمة زعموا أنه لكي يكون مريدا، لا بد أن تقوم في نفسه الحوادث والتغيرات، ولا معنىٰ للإرادة إلا الحدوث والتغير. ولما كان هؤلاء يجيزون وقوع التغيرات في ذات الله، أوجبوا كونه مريدا بهذا المعنىٰ. وبعض الفلاسفة قالوا: لما لم نعقل من الإرادة إلا الانفعال والحركة والتغير، ولم يجز عليه تعالىٰ التغير والانفعال، استحال أن يتصف بكونه مريدا أو مختاراً، فنفوا الإرادة عنه، ووافقهم المعتزلة في نفي الإرادة، فنفوا كون الإرادة صفة قائمة بذاته.

أما أهل السنة فقرروا أنه تعالىٰ مريد بدون أن تحصل تغيرات ولا محدثات في ذاته نتيجة كونه مريداً، فإرادته قديمة ومراداته حادثة. ولم يوجبوا أن تكون إرادته حادثة، لكون مفعولاته حادثة. بل قالوا: إن ذلك إنما يجب في العلة الطبيعية، أما في الفاعل المختار فلا يجب ذلك.

(٣) قال تعالىٰ: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[سورة البقرة:١٨٥]، فالأحكام التي يأمرنا الله تعالىٰ بها يسر وليس بعسرٍ، أنزلها لتكميلنا لا يستفيد منها شيئا، فهي متعلقة بنا لا به، لما يصلحنا ولا منفعة لله تعالىٰ بها.

(٤) ليست في أ.

المسألة الخامسة والعشرون[1]

في أنه سبحانه وتعالى

مريد بإرادة قديمة[2]

وقالت المعتزلة والكرامية:

إنّ إرادة الحقِّ ﷻ مُحْدَثَةٌ[3]، إلا أنّ المعتزلة يقولون: إن إرادته محدثةٌ[1] لا في مَحَلٍّ[2]، والكرامية يقولون: إنَّ تلك الإرادةَ المحدثةَ قائمةٌ بذات الله تعالىٰ[3].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها: المسألة السادسة والعشرون.

(٢) صفات الله تعالىٰ القائمة بذاته كلها قديمة، ولا يصح أن يتصف الله تعالىٰ بصفة حادثة، ومن هذه الصفات الإرادة، فإن كان الله تعالىٰ مريداً، فالإرادة قديمة أيضـاً. وقد أجرىٰ أهل الحق هذا علىٰ وفق القانون العام في الصفات. وقالوا مع أن الإرادة قديمة إلا أن مرادات الله تعالىٰ وما يخصصه الله تعالىٰ بالوجود يكون حادثا لا قديما، فلا تلازم بين قدم الإرادة وقدم المراد. وفرق أهل السنة بين الأمرين، ولم يقولوا بالتلازم بينهما. لأنهم لم يعتبروا تعلق الإرادة ولا الإرادة في ذاتها علة طبيعية للمراد حتىٰ يقولوا بضرورة التساوق بينها وبين مرادها، فالإله فاعل علىٰ سبيل الاختيار، ولذلك قوانين مغايرة لقوانين العلة والتعليل.

وأما غيرهم من الفرق فلما أجروا قانون التعليل بين الأمرين، بعضهم نفىٰ قيام الإرادة بالذات مع التزامه حدوث الإرادة لحدوث المراد، وهم المعتزلة، وبعضهم لم يمنع قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالىٰ مع التزامه أن المراد إذا كان حادثا فالإرادة حادثة أيضا. وهم الكرامية ومن وافقهم من المجسمة، وممن قال بذلك ابن تيمية. وإن خالف الكرامية في قوله بالتسلسل الأزلي للإرادات القائمة بذات الله تعالىٰ، والكرامية منعوا التسلسل.

وأما الفلاسفة فلما اعتبروا الإرادة من جنس الشهوة والانفعال، نفوا أصل الإرادة عنه تعالىٰ تنزيها له عن ذلك، وقالوا إن كونه مريدا معناه إنه عالم بما يفعله، فأرجعوا الإرادة للعلم، وذلك يعني أنهم نَفَوا الإرادةَ صفةً زائدةً.

(٣) أ: إنه مريد بإرادة محدثة.

=

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا[4]:

أنه ثبت بالبراهين[5] أنَّ كلَّ مُحْدَثٍ فإنَّ حُدُوثَه مختصٌّ[6] بوقت معين، مع أنه يجوز في العقل تقديمه علىٰ ذلك الوقت أو تأخيره عنه[7].

فإذن تخصُّصه[8] بذلك الوقت المعين، إنما كان بالإرادة[9].

=

أقول: هذا هو الأصل الذي اتفق عليه المعتزلة والكرامية، حدوث الإرادة، لاعتقادهم كما أسلفنا أن الإرادة لما كانت سببا للحادث أو جزء سبب، فيجب أن تكون حادثة. ولكن لما نفىٰ المعتزلة قيام الحوادث بالذات نفوا قيام الإرادة بذاته جل شأنه، ولما أجاز الكرامية ذلك قالوا بقيام الإرادة الحادثة بذاته.

(١) كذا في أ، وفي غيرها: موجودة.

(٢) قال المعتزلة بذلك لأنهم اعتبروها كالصفة لله تعالىٰ، فلم يجز أن تقوم بِمَحَلٍّ غير الله تعالىٰ. فقالوا بقيامها لا في محلٍّ لحدوثها، وبعدم جواز انتسابها لغير الله تعالىٰ، ولأن الله تعالىٰ ليس في محلٍّ فيناسب أن تكون إرادته كذلك.

(٣) قد عرفنا سبب قول الكرامية بهذا القول، فهم يقولون بأن تأثير الإرادة من جنس تأثير العلة، فيجب أن تكون مساوقة للمعلول، أي المراد، فإن كان حادثا، فالإرادة حادثة، وإن كان قديما فهي قديمة، ولا يصح أن يكون السبب القديم (الإرادة) لمسبب حادث. وقولهم بقيامها في ذات الله تعالىٰ مع حدوثها، لأنهم لا يمنعون ذلك بل يعتبرونه كمالا للذات.

(٤) أ: ذكرناه.

(٥) أ: بالبرهان القاطع.

(٦) أ: مخصَّص.

(٧) أ: ويجوز في العقل تقدمه علىٰ ذلك الوقت وتأخره عنه.

(٨) أ: تخصيصه.

(٩) دلالة حدوث الحادث علىٰ وجوب كونه بالإرادة ظاهرة لا تحتاج إلىٰ كثير كلام، خلا بعض المعاندين الذين يفترضون إمكان حدوث الحادثات بلا أسباب أصلاً، بل يزعمون ذلك اعتباطا واتفاقاً.

=

فلو كانت الإرادة محدَثَةً، لكان حدوث تلك الإرادة موقوفاً على إرادة أخرى، فيلزم[1] التسلسل، وهو محال[2].

فثبت: أنَّ إرادةَ الحقِّ تعالى[3] قديمة أزلية.

=

لكن إذا كان حدوث الحادث يتوقف على الإرادة، فهل الذي يتوقف عليه هو ذات الإرادة أم تعلقها، على الاحتمالين الإرادة إما أن تكون حادثة أو قديمة، إن كانت قديمة ثبت المطلوب، وإن كانت حادثة فهذا ما سيناقشه الرازي لاحقا.

(١) وكذا الرسائل: فيلزم. أ: فلزم.

(٢) إن كانت الإرادة التي يتوقف عليها الحادث حادثة بدورها، لزم أن تكون متوقفة على إرادة أخرى بالضرورة، أو تكون حادثة اتفاقا، والاتفاق يلغي الحاجة إلى الصانع. والتوقف على الحادث وقبله حادث وهكذا يستلزم التسلسل، والتسلسل باطل. وابن تيمية لما كان لا يلتزم بطلان التسلسل، يقول بأن إرادات الله تعالى حوادث لا أول لها وكلها قائمة بذاته، ولا يستطيع ابن تيمية تفسير كيفية حدوث إرادات الله تعالى خصوصا مع نفيه الإرادة القديمة، التي إن أثبتها تناقض مع قواعده الكلية تناقضا ظاهرا، لأنه قال الحادث لا بدَّ له مِنْ سبب حادث، والإرادة القديمة لا تنتج إلا مرادا قديما، وهو لا يقول ذلك، فالحوادث لا تكون أبدا مستندة عنده إلى إرادة قديمة. ولما ناقشت بعض التابعين له في هذا الأمر لم يستطع التخلص من هذه الإلزامات، فقال: لم لا تكون إراداته الحادثة حادثة لا اتفاقا، بل لتوقفها على أمر غير الذات، وهو علم الإله بالحسَنِ والقبيح، فتحدث إرادتُه نتيجة لعلمه بالحسن ليفعله! وهذا قولٌ بالجبر على الإله لأنه لا يستطيع إرجاع الحسن والقبح إلى جعل الله تعالى كما هو ظاهر، وإلا فإن قوله لا يفيد شيئاً.

فالإرادة يجب أن تكون قديمة غير حادثة، وتعلقاتها حادثة أو قديمة.

(٣) أ:سبحانه، وفي غيرها:...إرادته قديمة أزلية.

المسألة السادسة والعشرون[1]
في أنه سبحانه وتعالى مريدٌ لجملة الكائنات

من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، والخير والشر، والنفع والضر، وكل ذلك بقضاء الله وقدره وحكمه[2].

(١) هذا ترتيبها في أ، وفي ب وغيرها: المسألة الخامسة والثلاثون.
(٢) قوله وحكمه: زيادة من أ.

أقول: هذا كله مبني علىٰ كون الله تعالىٰ فاعلاً موجداً لجميع الموجودات في عالم الإمكان، وأن قدرته لا يصح تقييد تعلقها ببعض الممكنات، ولا تخصيصها بممكن دون ممكن. ومن جملة الممكنات الموجودة الخير والشرّ، وغيرهما من المعاصي والطاعات، من حيث كونها أمورا موجودة، فكلها من هذه الحيثية واقعة في الوجود بإيجاد الله تعالىٰ، وأما من حيث كونها كسباً أو وصفاً فهي راجعة لكسب العبد باختياره وإرادته.
فالكفر مثلا له ناحيتان، الأولىٰ ناحية وجوده، والثانية ناحية كونه مكتسبا للعبد، فالأولىٰ بتأثير قدرة الله، والثانية راجعة لكسب العبد واختياره.
والقضاء والقدر راجعان لعلمه تعالىٰ وإرادته أو لقدرته وتعلقاتها، وهذه أمور يجب الإيمان بها، أما المتعلقات من الخير والشر والمعصية والطاعة، فلا يجب الإيمان والخضوع لها جميعها، بل الخضوع والرضا واجب بالخير والطاعة والإيمان، لا بالكفر والمعصية والشر. فتفهم ذلك فإنه من الدقائق المهمة التي تؤثر في أفعال الإنسان وأحواله النفسية.
وكثير من الناس وقعوا في أوهام في مسألة القضاء والقدر لعدم تفريقهم بين القضاء والمقضي، وبين المقدور والقدر، فحسبوا أن الإيمان بالقضاء والقدر يستلزم الإيمان دائما بالمقضي والمقدور، وشتان ما بينهما، ولذلك قال الأعلام المحققون: يجب الإيمان بالقضاء دون المقضي، وبالقدر دون المقدور. فتأمل.

والمعتزلة يقولون: إنَّ قبائح أفعال العبد ليست بقضاء الله وقدره[1].

ويدل علىٰ صحة ما ذكرناه وجوه:

الحجة الاولىٰ:

هو أنه ثبت أنَّ أفعال العبد مخلوقة لله[2] تعالىٰ، [وثبت أنَّ كُلَّ ما كان مخلوقا فهو مراده[3]]، فلزم أن تكون جملة أفعال العباد مرادة الله ﷻ[4].

الحجة الثانية:

هي أنه لو كان للعبد مراد وللرب مراد، فلو حصل مراد العبد دون مراد الرب، للزم أن يكون العبد قادراً كاملا، والربُّ عاجزاً ضعيفـاً، وهو محال.

فثبت: أنَّ جملة الكائنات بإرادة الله تعالىٰ وقدرته وحكمه[5].

---

(١) يقول المعتزلة إنها ليست بقضاء الله تعالىٰ وقدره، بمعنىٰ أنهما ليسا مرادين ولا مخلوقين لله تعالىٰ، بل هما مرادان للمخلوق ومخلوقان له، هروبا من لزوم الوصف بالشر والقبح لله تعالىٰ من حيث هو فاعل لهما.

وأهل السنة قالوا لا يلزم من إيجاد الشر الاتصاف به، ولا من إيجاد القبح كون الموجِد قبيحا، بل الاتصاف بالقبح والشر راجع للاتصاف بهما والرضا بهما، لا لمجرد إيجادهما. والله تعالىٰ فاعل مختار له أن يفعل في هذا العالم الذي خلقه للامتحان والاختبار ما يشاء، تحقيقا لمعنىٰ الامتحان والتكليف الذي هو جائز له لا يستلزم نقصا عليه جل شأنه خلافا لبعض الزنادقة الذين قالوا إن التكليف غير جائز.

ولو عقلوا معنىٰ الواجب الوجود الإله الفاعل المختار لما قالوا بمثل هذه الترهات.

(٢) كذا في أ، وفي ب: مخلوقة اللهِ.

(٣) ما بينهما ليس في أ.

(٤) أ: فيلزم أن تكون مرادة له.

(٥) أ: وحكمه. ب: وحكمته.

المسألة السابعة والعشرون[1]

في أنه سبحانه وتعالى سميع بصير متكلم

والدليل عليه:

هو أنا نعلم قطعـًا: أنَّ السميع البصير المتكلم[2] أكملُ ممن لا يكون سميعا ولا بصيراً ولا متكلمـًا[3].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في النسخة أ. وفي غيرها: المسألة العشرون.

(٢) في أ: معطوفة بالواو.

(٣) أ: أكمل ممن لا يكون لا سميع ولا بصير ولا متكلم.

أقول: نعم إن من يسمع ويبصر أكمل ممن لا يسمع ويبصر. وهذه مقدمة بديهية قطعية كما يقرر الرازي.

ولكن خلافـًا حصل فيما وراء ذلك، فهل السمع والبصر صفتان زائدتان علىٰ العلم أم هما راجعتان إليه؟

أما مجرد أنَّ مَنْ يدرك المسموعات والمبصرات أكملُ مِمَّنْ لا يدركهما، فهذا مقطوع به.

والظاهر أن السمع والبصر زائد علىٰ العلم لأول النظر، ولكن قد يظهر بالبحث أنهما ترجعان إليه، وعلىٰ كلِّ الأحوال، يقال علىٰ من ثبت له إدراك المسموعات والمبصرات إنه سميع بصير! لا إشكال في ذلك لغةً.

فالحاصل: أن الإدراك للمسموع والمبصر ثابت، والتسمية بالسميع والبصير قطعية، ولكن الزيادة محل نظر.

ومع ظهور زيادة الكلام علىٰ العلم، فالجزم حاصل بأنَّ المتكلم أكمل من غير المتكلم، ولكن محلَّ النظر عقلاً في كون الكلام صفة زائدة وجوديةً أو لا.

وعلىٰ جميع الأحوال، لا يصحُّ أن يكون السمع والبصر بآلات وجوارح، ولا أن يكون الكلام بحدوث الحوادث في الذات الإلهية لامتناع ذلك كله كما مرَّ.

فإن قيل: لنا كيف يكون كلامٌ بلا أصوات وبلا حوادث، قيل: إن الجواب الإجمالي عن ذلك أن عدم تصوُّرِ الكُنْهِ والحقيقة لا يضير بعدما ثبت بالبرهان وجوب التصديق بالنسبة. علىٰ أنه سيأتي زيادة تفصيل في ذلك بإذن الله تعالىٰ خصوصا في صفة الكلام.

فلو لم يكن الباري ﷻ موصوفًا بهذه الصفات، لزم أن يكون العبد أكملَ من الربِّ تعالىٰ[1].

وهو محال.

فثبت أنَّ الصانع ﷻ سميعٌ بصيرٌ عالمٌ قادرٌ متكلمٌ[2].

---

(١) إنما يلزم ذلك:

-إذا ثبت أن السمع والبصر والكلام جائز علىٰ الله تعالىٰ لا محالة، وقد ثبت ذلك.

-وإذا ثبت أنَّ السمع والبصر كمال لا نقص فيه، وهذا هو الأصل في صفات الله تعالىٰ.

فإذا كان العبد بعد هذه المقدمات متصفًا بهذه الصفات، والله تعالىٰ غير موصوف بها، لزم بالضرورة كون العبد أكمل من الإله! وهو محال.

(٢) في مطبوعة التراث: فثبت أنه سميع بصير متكلم، من غير صماخ ولا حدقة ولا لسان، تعالىٰ ربنا عن الجوارح والأجزاء.

المسألة الثامنة والعشرون[١]
في أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام قديم أزلي

والمعتزلة والكرامية يقولون: إنه متكلم بكلام محدث[٢].

لكن المعتزلة يقولون: إنه ﷻ ما خلق الكلام في ذاته، وإنما خلقه في محلٍّ[٣].

والكرامية يقولون: إنه ﷻ خلق الكلام في ذاته[٤].

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا[٥]؛ من حيث العقل والنقل:

أما النقل: [فـ]قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[سورة الأعراف:٥٤]، فالله تعالىٰ ميَّزَ الأمرَ عن الخلق[٦]، فلزم أنْ يكون الأمرَ غيرَ الخَلْقِ.

---

(١) هذا ترتيب المسألة في النسخة أ، وفي غيرها: المسألة السابعة والعشرون.

(٢) لم يعقل المعتزلة والكرامية وجود كلام غير حادث، أي قديم، لأنهم حصروا مفهوم الكلام فيما هو مؤلف من صوت وحرف، وكل ما كان كذلك فهو حادث بالضرورة. وأهل السنة قالوا بِتَعَقُّلِ وُجود كلام غير مؤلف من الحروف والأصوات، لأن المؤلف أصلا دال علىٰ ما قام بالنفس من المعاني التي هي كلام ليس مجرد علم ولا قدرة.

(٣) أ: بل خلقه في جسم.

أقول: قال المعتزلة بأن الكلام قائم بغير ذات الله تعالىٰ لحدوث الكلام، ولأنهم يحيلون قيام الحادث بالذات الإلهية.

(٤) لما كان الكرامية لا يحيلون قيام الحوادث بالذات الإلهية، وكان الكلام عندهم حادثا لتألفه كما سبق، لم يمنعوا قيام الكلام في الذات الإلهية. وكذلك يقول ابن تيمية والفارق بين مذهبهم ومذهبه أنه يقول إن نوع الكلام أزلي لا أول له، أي إن أفراد كلمات الله لا أول لها وهي حوادث قائمة بذاته تعالىٰ، وهم لما كانوا يمنعون قدم الجنس ويحيلون التسلسل، قالوا بأن جنس الكلام له أول.

(٥) أ: ذكرناه.

(٦) أ:فإنه سبحانه ميز الأمر عن الخلق، فيلزم

وأما العقل: فإنّه(1) سبحانه لو كان متكلما بكلام محدث، فذلك الكلام المحدث: إما قائم بذاته أو قائم بغيره.

والأول باطل؛ [لأنه يقتضي أن يكون ذاتُه محلاً للحوادث(2) وهو محالٌ.

والثاني(3)] أيضا باطل، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام لا يكون قائماً بذاته(4)، فلم لا يجوز أن يكون جاهلاً بجهل غير قائم بذاته، وهذا محال(5).

فكَوْنُ(6) كلامِهِ مُحْدَثـاً مُحالٌ(7).

---

(1) أ: وهو أنه سبحانه.

(2) الرسائل: محلَّ الحوادث.

(3) ما بينهما سقط من أ وتبدأ من هنا: ... أيضا باطل لأنه لو جاز.

(4) الكلام الذي لا يقوم بذات الله تعالىٰ لا يكون صفة له جل شأنه وهذا واضح، ويتصور أن يخلق الله تعالىٰ حروفاً وأصوات، أو أشكالا وحروفا، تكون دالة علىٰ المعاني القائمة بذاته، ومن الواضح أن هذه الحروف والأشكال أفعال له جل شأنه، لا صفات، ولكن أفعاله هذه تكون دالة علىٰ ما قام بنفسه من كلام، ولذلك قد يطلق عليها إنها كلام لله تعالىٰ، من حيث إنها دالة عليه.

وهذا هو معتقد أهل الحقّ في القرآن الكريم الذي هو النظمُ المنزّل علىٰ سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، هو عبارة عن أمر حادث أوجده الله تعالىٰ في اللوح المحفوظ، وأمَرَ جبريل عليه السلام بإنزاله علىٰ سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

وهو دال علىٰ بعض متعلقات كلام الله تعالىٰ الأزلي القائم بذاته. وليس دالا علىٰ جميع معلوماته الله ولا علىٰ جميع مدلولات كلامه الأزلي. وهذا واضح ظاهر.

ويسمىٰ كلام الله لأنه جل شأنه نظمه ابتداء دالاً علىٰ كلامه النفسيّ، وإن لم يكن هذا الدالُّ قائماً بذاته، فالمصحح لإطلاق الكلام عليه أنه دالٌّ بإرادته ونظمه ابتداءً علىٰ كلامه النفسي.

(5) أ: وكلاهما محال.

(6) أ: فيكون.

(7) أي فكون كلامه الذي هو صفة له محدثاً محالٌ. فكلامه الذي هو صفة قديم قائم بذاته، وقد يدل عليه بعض الأمور الحادثة غير القائمة بذاته تعالىٰ كالنظم والحرف والصوت.

فثبت: أنَّ كلام الحقِّ عزَّ وجلَّ قديمٌ أزليٌّ.

والله الموفق[1].

(١) "أزليٌّ" وما بعدها: ليست في أ.

المسألة التاسعة والعشرون[1]

في أنَّ كلام الله تعالى منزه عن الأصوات والحروف[2]

والحنابلة يقولون: إنَّ كلامه هو الحروف والأصوات، وأنَّ الحروف والأصوات قديمة[3].

والدليل علىٰ صحة ما قلنا[4]:

هو أنَّ القائل إذا قال: "الحمد" ففي ذلك الزمان الذي اشتغل بذكر الألف، لا يمكنه الاشتغال بذكر اللام، وإذا اشتغل بذكر اللام فالألف قد انقضىٰ.

---

(١) هذا ترتيب المسألة في النسخة أ، وفي غيرها المسألة الثامنة والعشرون.

(٢) أ: في أنه سبحانه منزه عن الحروف والأصوات.

(٣) أ: إن كلامه هو الحرف والصوت، فالحروف والأصوات قديمة...الخ.

أقول: نسبة هذا القول إلىٰ الحنابلة يراد بها أن بعضهم قال بذلك لا كلهم، وهي طريقة معروفة لشهرة ذلك بين أهل الفنِّ، بل يمكن القول أن أكثرهم لا يقولون بقدم الحروف والأصوات.

ومسألة الكلام متوقفة علىٰ تَعَقُّلِ إمكان ثبوت كلام هو صفة في النفس غير متألف من الحروف والأصوات، فمَنْ نفاها قال بالحرف والصوت الحادثين، ومَنْ أثبَتَها قال بما قرره أهلُ الحقِّ. ومن الظاهر الجلي أنَّ الكلام أعم من أن يكون مؤلفا من الحروف والأصوات. فالإنسان تقوم بذاته معانٍ ليست هي مجرد معلومات ولا إرادات، فيعبر عنها بالحروف أو الكتابة أو الإشارة، أو غير ذلك من الدلالات التي تدلُّ عليها، فالكلام حقيقته ما قام في النفس من المعاني، والمتكلم هو ما حصل له هذا النوع من الكلام.

ومجرد شيوع إطلاق اسم الكلام علىٰ المؤلف من الحروف والأصوات والكلمات لا يدل علىٰ أنه لا كلام إلا هو، لأن هذا الشيوع عرفيٌّ، ونحن لا نتكلم علىٰ العرف الإنساني بل علىٰ التحقيق العقليّ الأعمّ من عُرْف الإنسان والمخلوقات.

(٤) أ: والدليل علىٰ صحة ما ذكرناه، وهو أن...الخ

وكلُّ ما كان آتيـًا[1] ومنقضيـًا، لا يكون قديمـًا[2].

فثبت أنَّ كلام الحقِّ مُنَزَّهٌ عن الحروف والأصوات[3].

---

(١) أ: فانيـًا ومنقضيـًا.

(٢) أ: فالألف قد انقضىٰ، وكل ما كان فانيا ومنقضيـًا لا يكون قديمـًا.

(٣) في نسخة بعض النسخ المطبوعة هنا: "وقد ثبت: أن القرآن كلام الله تعالىٰ، فيلزم أن يكون القرآن غير هذه الحروف والأصوات".

أقول: يعني أن القرآن الذي هو صفة قائمة بذاته تعالىٰ من حيث هو كلام، هو غير هذه الحروف والأصوات قطعـًا، فالحروف والأصوات لا تكون صفاتٍ لله بل هي أفعاله. ولكن إطلاق اسم القرآن علىٰ تلك الصفة قد يحتمل البحث، لأن اسم القرآن أساسـًا يطلق علىٰ المنزل علىٰ سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس، المؤلف من الحروف والكلمات الحادثات بالضرورة. والنزاع في إطلاق اسم القرآن علىٰ ما في النفس مسألة لفظية لا عقلية.

ولا يصحُّ المجازفة بإطلاق أنَّ القرآن غيرُ هذه الحروف والأصوات، بل يجب التقييد كما فعلنا، والتحقيق عند كثير من الأعلام أنّ اسم القرآن يطلق بالاشتراك علىٰ المعنىٰ القديم القائم في النفس وعلىٰ هذه الحروف والأصوات. وعليه فإطلاق اسم القرآن عليه حقيقة لا مجاز.

المسألة الثلاثون
في أنه سبحانه وتعالى
متكلم بكلام قائم بذاته[1]

وذلك الكلام هو[2] مدلول العبارات والحروف والأصوات.

وتحقيق هذا الكلام:

هو أن حقيقة الأمر شيء واحد، إلا أنه يمكن التعبير[3] عن تلك الحقيقة بالعبارات المختلفة، تارة بالعبري وتارة بالفارسيّ وتارة بالتركيّ وتارة بالعربيّ[4].

وإذا اختلفت العبارات عن الأمر، مع أنَّ حقيقتَه شيءٌ واحد لا تتغير.

ثبت: أن حقيقة الأمر شيء واحد مغاير لهذه العبارات والحروف والأصوات.

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها المسألة التاسعة والعشرون.

(٢) أ: من.

(٣) كذا في أ، وفي ب: التغير، وهو تصحيف ظاهر.

(٤) في أ جاءت بالصيغة التالية:..بالعربي...وبالفارسي...وبالتركي...وتارة بالعبري.

أقول: لا يتوهم من ذلك أن عين المعنىٰ الذي عبِّرَ عنه باللغة العربية وأطلقنا عليه اسم القرآن، هو عين المعنىٰ الذي عبِّرَ عنه بالسريانية مثلا كان الإنجيل، أو بالعبرية وكان التوراة، بل المعاني التي تم التعبير عنها في تلك الكتب الإلهية السماوية مختلفة متنوعة، لأنها بعض مدلولات الكلام النفسي القديم الذي هو أمر واحدٌ، وصفة معنىٰ واحدة، لها دلالات لانهاية لها بحسب معلوماته جل شأنه.

وبعض المخالفين ظنوا أن المعاني التي يدل عليها القرآن هي عين المعاني التي يدل عليها الإنجيل والتوراة، وهذا وهم لا موجب له، بل هو مجرد تشنيع علىٰ أهل الحقِّ لا يراد به الحقّ.

ثم نقول: لا يجوز أن يكون معنىٰ الإرادة الأمر، لأنا بينا بالبرهان أنَّ الأمر قد يكون بدون الإرادة، والإرادة بدون الأمر[1].

فثبت بما ذكرنا: أن كلام[2] الله تعالىٰ صفة حقيقة قائمة بذاته، وتلك الصفة هي مدلول الحروف والأصوات والعبارات والإطلاقات[3].

والله الموفق[4].

---

(١) يعني أن هناك افتراقا وتغايرا بين الأمر والإرادة فقد تريد ما لا تأمر به، وتأمر بما لا تريده وترغب به.

(٢) كذا في أ، وفي ب: أمر الله....الخ.

(٣) كلمة "والإطلاقات" ليست في أ.

أقول: المدلول لهذه الحروف والأصوات والعبارات والإطلاقات ليس عين هذه الصفة، بل بعض مدلولاتها كما بينا سابقاً.

(٤) ليست في أ.

المسألة الحادية والثلاثون[1]

في أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام واحد

وذلك الكلام: هو الأمر والنهي والإخبار والاستخبار[2].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي ب: المسألة الثلاثون.

(٢) أ: والخبر والاستخبار.

أقول: لا بدَّ من تحرير مفهوم الكلام الذي هو معنىً يتَّصِفُ به الله تعالىٰ، هل المرادُ بالمعنىٰ ما يقابل اللفظ ويكون مدلولَه، ولا يخفىٰ أن مدلول اللفظ من المعنىٰ مقابل للذات، ولكنه بعض مصدوقات ما يقابلها، أو المراد به ما يكون مقابلاً للذات مطلقاً!

يبدو أنَّ الرازي يريد الأول، لا الثاني، ولذلك يحاول إرجاع أنواع الكلام الأربعة التي يذكرها إلىٰ أمر واحد هو الخبر، فأرجع الأمر والنهي إلىٰ الخبر، ومن الواضح رجوع الاستخبار إلىٰ الخبر أيضاً. ومعنىٰ الخبر مقابل للفظ ومدلوله كما هو واضح. وإرجاع تلك الأنواع للخبر هو ما تشير إليه عبارات الإمام أبي حنيفة كما قرره البياضي، ولذلك عدَّ ما ذكره الله تعالىٰ عن موسىٰ وغيره من الأنبياء وغيرهم إخباراً عنهم في الأزل، وهو ما اختاره الأشعريُّ، كما نقل عنه.

وبعض أهل السنة يقول: كلام الله تعالىٰ في الأزل ينقسم إلىٰ الأقسام الخمسة، الأربعة التي ذكرها الرازي والنداء، وذهب سعيد بن القطان إلىٰ أنه في الأزل واحدٌ، ولا يتصف بشيء من هذه الخمسة، وإنما يصير أحدها فيما لا يزال، فهي ليست أنواعا حقيقية للكلام حتىٰ يرد أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، بل هي أنواع اعتبارية تحصل فيه بسبب تعلقها بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً. كذا وضح البياضي في إشارات المرام، وإلىٰ هذا الرأي مال العلامة القرافي في شرحه علىٰ الأربعين للرازي، واعتبر رأي الرازي شذوذاً، واعترض عليه باعتراضات، ثم قال: "بل الحق في هذه المسألة أن نقول: الخبر والأمر والنهي تشترك كلها فيما هو أعمُّ من الخبر الذي هو الكلام، وتختلف باختلاف متعلَّقاته، فإن تعلق بترجيح الفعل كان أمراً، أو بترجيح الترك كان نهياً، أو تابعا لوقوع الشيء في زمانه كان خبراً، وهو من حيث هُوَ هُوَ: لا خبر ولا أمرٌ ولا نهيٌ"، ونظر له

=

=

بالخبر في نفسه يكون وعدا أو وعيداً أو بشارة أو نذارة، وهو واحد في نفسه، "وكذلك الكلام ينقسم بحسب متعلقاته إلىٰ أقسامه، وليس واحداً منها، ويكون قبول الصدق والكذب من لوازم أقسامه لا من لوازمه"، ووضح ذلك بأنه معقول فالخبر هو إسناد المخبر به إلىٰ المخبر عنه، والأمر إسناد المطلوب إلىٰ المطلوب منه، والنهي إسناد طلب الترك للمنهي، والقَسَمُ إسناد التعظيم والتأكيد للغير إلىٰ المقسَم به والنداء إسناد طلب الحضور إلىٰ المنادىٰ، فقد اشتركت هذه كلها في هذا الإسناد الخاصّ الذي يفيد السامع اللفظَ المعبر به عنه، وهذا معنىٰ معقول، فالأصل هو هذا الإسناد ثم ينقسم إلىٰ الأقسام بحسب تعلقاته، فإن كان يفيد وجوب وقوع متعلَّقه فهو الخبر، وإن لم يجب وقوعه فهو الطلب، وما في معناه من القسَم والنداء والاستفهام، ثم الطلب إن كان للفعل فهو الأمر أو للترك فهو النهي. وبذلك يمكن تقسيمه وتنويعه بحسب متعلقه في نفسه. هذا حاص لما ذكره في كتاب شرح الأربعين في هذا الموضع الدقيق. ولو تأملناه من بعض الجهات لم نجده يبعد كثيراً عن كلام الرازي فإن الإسناد أصلا خبرٌ، ولكنه سمّاهُ إسناداً عامـًا لكي لا يلزم القول بأنه عين الخبر. فهو قريب جدا من تنظير الرازي وتحليله. فليتأمل.

وقد تكلم العلامة القونوي علىٰ هذه المسألة في حاشيته المفيدة علىٰ تفسير البيضاوي عند قوله تعالىٰ في سورة البقرة: (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) وذلك لما استدل المعتزلة علىٰ حدوث الكلام بأن ما جاء في القرآن بلفظ الماضي يدلّ علىٰ حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه. فأجاب البيضاوي (١/ ٢٥٣): "بأنه مقتضىٰ التعلق، وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كم في العلم" [الطبعة العثمانية القديمة في سبعة مجلدات]، فقال القونوي: "أي الاستدعاء المذكور مقتضىٰ التعلق أي مقتضىٰ تعلق كلامه الأزلي بالمخبر عنه لما أنكرت المعتزلة الكلامَ النفسيّ الأزلي وحصر الكلام في اللفظي الحادث بالشبهة المذكورة، أجاب أصحابنا بأنه إن أردتم أن المضي يقتضي وقوع النسبة أنه يقتضي سبقه علىٰ الكلام الأزل فيلزم المحذور، فلا نسلم ذلك، إذ صفاته تعالىٰ كذاته، لما لم تكن زمانية يستوي جميع الأزمنة بالنظر إليها استواء جميع الأمكنة، فالماضي والحال والمستقبل كل منها حاضر عنده، فلا تغير أصلاً. وإن أردتم أنه يقتضي سبقه علىٰ تعلقه فهو مسلم، لكن لا يلزم المحذور، لأن حدوث التعلق لا يستلزم حدوث المعلِّق بالكسر، كالعلم فإنه صفة قديمة وله تعلق حادث كما أن له تعلقا قديمـًا، فكما أن حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث متعلقه، لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث متعلقه أيضـًا. فبطل نفي الكلام النفسي وحصر الكلام علىٰ الكلام اللفظي. لكن هذا علىٰ مذهب من قال إن النفسي

=

والدليل عليه:

أنّ حقيقة الأمر: هو الإخبار بكون الفعل موجباً [للثواب، وتركه موجباً(١)] للعقاب.

وحقيقة النهي: هي الإخبارُ عن كونِ(٢) الامتناعِ عن الفعل موجِباً للثوابِ، والإقدامِ عليه موجباً للعقاب.

فثبت: أنَّ حقيقة الأمر والنهي هو الإخبارُ.

=

الأزلي لا ينقسم في الأزل إلىٰ الأمر والنهي والخبر كما اختاره سعيد بن القطان من الأشاعرة، بل إنما يصير أحدَ تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، واختاره المصنف هنا لسلامته عن الإشكال. وأما الاعتراض عليه بأنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظيّ لزم أن يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلىٰ أزلية التعلقات، فمدفوع بأن مدلول اللفظ وإن كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنىٰ القديم النفس بل دلالة اللفظي عليه من قبيل دلالة الأثر علىٰ المؤثر، كذا فهم من تقرير الفاضل الخيالي، وصرح بكون دلالته عليه دلالة عقلية حسن جلبي في حاشية التلويح، وأنت خبير بأن الكلام النفسي صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها، فلا إشكال بأنه يلزم علىٰ حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الأنواع، وهو مستحيل. وأما علىٰ ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من تنوعه إلىٰ الأنواع الخمسة في الأزل وأن دلالته عليه دلالة الموضوع علىٰ الموضوع له، فالجواب: أن ذاته تعالىٰ وصفاته تعالىٰ لما لم تكن زمانية يستوي فيها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة، فالماضي والحال والاستقبال كلٌّ منها حاضر عنده في مرتبة، واختلاف التغيرات بالنظر إلىٰ المخاطب لكونه زمانياً رعاية للحكمة في باب التفهيم. انتهىٰ. وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفسي وليس حلّ ما ذكره المصنف لأنه نصَّ حدوثَ التعلق"انتهىٰ.

وهذا كلام لطيف مفيد في غاية الإفادة كما ترىٰ، يلزم التأمل فيه، ويدرك منه كيف يتفرع التفسير أحيانا علىٰ المذاهب الكلامية والأصولية.

(١) سقط من أ.

(٢) أ: بكون.

وإذا لم يمتنع كونه ﷻ عالما بالعلم الواحد بجملة[1] المعلومات الغير متناهية، فَلِمَ لا يجوز أن يكون مخبراً بالخبر الواحد عن المخبَرات الغير[2] متناهية؟

فنضرب مثالاً مشابهاً[3] لهذا الكلام، وهو أن رجلاً

إذا قال لأحد غلمانه: "إذا قلتُ: اضرب، فاضرب فلانا".

ويقول للثاني: "إذا قلت: اضرب، لا تتكلم مع فلان".

ويقول للثالث: "إذا قلت: اضرب، فاستخبر عن أمر فلان".

ويقول للرابع: "إذا قلت: اضرب، فأخبر عن[4] الأمر الفلاني".

ثم إذا حضر الغلمان بين يديه ثمّ قال[5]: "اضرب".

فهذا الكلام الواحد في حقِّ أحدهم: أمر، وفي حق الثاني: نهي، وفي حق الثالث: استخبار، وفي حق الرابع: خبر[6]. [وإذا كان اللفظ الواحد بالنسبة إلىٰ أربعة أشخاص أمراً ونهيـاً وخبراً واستخباراً[7]]، فأيُّ استبعاد أن يكون كلام الحق ﷻ كذلك[8].

فثبت: أنه سبحانه متكلم بكلام واحد[9]. والله الموفق.

---

(١) في أ، ب: "لجملة"، وصوبناها كما ترىٰ، في بعض المطبوعات: بجميع.

(٢) في بعض المطبوعات: فلم لا يجوز كونه تعالىٰ متكلما بكلام واحد متعلق بأمور غير متناهية؟

(٣) أ: ونضرب مثالا مبينـاً...

(٤) أ: فأخبرني.

(٥) أ: يقول.

(٦) في أ عكس ذكر الأخيرين.

(٧) زيادة من أ.

(٨) أ: فأي استبعاد في أن يكون كلام الباري سبحانه كذلك.

أقول: الحق أنه يوجد فارق بين صفة العلم وبين صفة الكلام بالمعنىٰ الظاهر من كلام الإمام الرازي، فإننا نتصور تعلق صفة المعنىٰ بأمور كثيرة هي المعلومات، وأما كون الكلمة الواحدة متعلقةً بما لا نهاية له من المدلولات، فكيف؟

(٩) هذه الجملة زيادة من التراث.

المسألة الثانية والثلاثون[1]
في أنه سبحانه وتعالى مرئي

وصحة الرؤية مِنْ لوازم ذاته[2]، ويدلُّ عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ:

هو أنا نرىٰ الجواهر والأعراض، فصحة الرؤية حكم مشترك بينهما، والحكم المشترك لا بدّ له من علة مشتركة، [بين الجواهر والأعراض[3]].

[والاشتراك بين الجواهر والأعراض[4]]، إما في الحدوث أو الوجود[5]:

-لا جائز أن تكون تلك العلة هي الحدوث، لأنَّ الحدوث عبارة عن مجموع

---

(١) كذا في أ، وفي غيرها من النسخ: المسألة الحادية والثلاثون.

(٢) زعم المعتزلة أن الرؤية محالة علىٰ الله تعالىٰ، ومتنافية مع صفاته العلية، لأنهم زعموا أن الرؤية تستلزم وقوع المرئي في الجهة، ووجود حدٍّ له، وصورة وشكل وارتطام شعاع به ونحو ذلك من الملابسات العادية لرؤية الأجسام والأعراض. والتحقيق أن دليلهم هذا مبني علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، فكأنهم قالوا إذا كانت الرؤية للأجسام تستلزم ذلك فأي رؤية تستلزمها. وهذا غير صحيح، لإمكان كون هذه الأمور المستلزمة للحد والتجسيم عارضة لرؤية خاصة هي رؤية الأجسام والأعراض، فمن أين يقولون إنها لازمة لكل رؤية!

ومن الظاهر أن لا دليل لديهم علىٰ هذا المدعىٰ.

(٣) زيادة من أ.

(٤) ليست في أ.

(٥) إذ لا اشتراك في الجوهرية ولا العرضية. فيبقىٰ الحدوث والوجود، لأن كليهما موجود وحادث.

الوجود والعدم[1]، والعدم لا يصحُّ أن يكون جزء العلة.

فثبت أنَّ علة صحة الرؤية هو الوجود. لكن الباري[2] سبحانه موجود، فيلزم صحة الرؤية[3].

الحجة الثانية:

هو أنَّ موسىٰ عليه السلام سأل ربَّه الرؤيةَ[4]، ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها[5].

---

(١) فالحدوث هو الوجود بعد العدم، وقسما مفهومه اثنان: الأول الوجود، والثاني، العدم، ولا يجوز أن يكون العدم علة للرؤية، كما قرره الرازي وإن تلبس بهذا القول بعض الناس، لكنه رأي لا يلتفت إليه.

(٢) أ: والباري...الخ.

(٣) أ: فيلزم أن تصح رؤيته.

أقول: هذا دليل عقليٌّ تمسك به الأشعري علىٰ صحة تعلق الرؤية بكل موجود لكونه موجوداً، وهو كما ترىٰ فيه دلالةٌ، ولكن أورد الأعلام ومنهم الرازي في بعض كتبه عدة شبه عليه، مما دفع المحققين إلىٰ جعله في المرتبة الثانية من الاستدلال علىٰ جواز الرؤية، ورجحوا الطريق النقلي في هذه المسألة، وهو ما يسلكه الرازي بعدُ.

(٤) أ: سأل الرؤية من الله تعالىٰ.

(٥) من الظاهر أن موسىٰ عليه السلام طلب الرؤية لنفسه لا لقومه كما يزعم بعضهم قال تعالىٰ:﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[سورة الأعراف:١٤٣]، فلا دليل ولا قرينة علىٰ أنه طلبها لقومه، ومن الظاهر أنه أراد منها الرؤية البصرية لا العلمية، لأنه لا خلاف في حصول العلمية له. وإذا كان الأمر كذلك فيستحيل أن تكون الرؤية محالة ممتنعة علىٰ الله تعالىٰ ويجهل موسىٰ عليه السلام، وهو أحد أعظم الأنبياء والرسل، استحالتَها عليه جلَّ وعزّ! فهذا تنقيص من مرتبة النبوة وتجهيل لهم بما هو من تنزيه الله تعالىٰ عن المنافي لألوهيته، لأن الجسمية والمكانية والجهة تقتضي الإمكانَ، ولذلك يقول العلماء إنَّ مجرد طلب موسىٰ الرؤية لنفسه دليل ظاهر علىٰ أنها في نفسها جائزة. وهو استدلال صحيح موجَّه.

الحجة الثالثة: هو أنه ﷻ علق الرؤية علىٰ استقرار الجبل.

[قال في التنزيل: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[سورة الأعراف:١٤٣][(١)]، واستقرار الجبل ممكن، والمعلق علىٰ الممكن ممكن[(٢)].

فثبت بهذه الوجوه أنه ﷻ مرئيّ.

---

(١) زيادة من بعض المطبوعات.

(٢) لما طلب موسىٰ عليه السلام الرؤية، قال له الله تعالىٰ: :﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ واستقرارُ الجبل مكانه جائز بلا ريب، فالرؤية جائزة بلا ريب إذن. حاصل الأمر أنه لما لم يستقر الجبل لم تقع، ولكن عدم الوقوع ليس دليلا علىٰ عدم الإمكان كما هو ظاهر، وتعليقها علىٰ استقرار الجبل الممكن في نفسه دليل ظاهر علىٰ إمكانه. ولا يلتفت إلىٰ قول من قال من المعتزلة إن المراد استقرار الجبل حال اهتزازه وتحركه! والجمع بين النقيضين محال! فالآية علقت الرؤية علىٰ هذا المجموع لا علىٰ مجرد الاستقرار بلا شرط! وهذا تحكم ظاهر بالآية وزيادة لأمر لم يرد ولا دليل عليه، فلا يجوز التمسك به لذوي العقول والصدق في النظر.

المسألة الثالثة والثلاثون[١]

في أنَّ المؤمنين يرونَ الله تعالى يوم القيامة[٢]

ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾[سورة القيامة:٢٢-٢٣][٣].

ولفظ "النظر" إذا صار مقرونا بإلىٰ يفيد الرؤية.

الحجة الثانية: هو أنه قال:﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[سورة يونس:٢٦].

وأجمع أهل التفسير علىٰ أن هذه الزيادة، إنما هو رؤية الله تعالىٰ.

الحجة الثالثة: قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[سورة الكهف:١٠٧].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها: المسألة الثانية والثلاثون.

(٢) بعد أن أثبت الرازي إمكان الرؤية في المسألة السابقة، شرع في بيان الدليل علىٰ وقوعها بالأدلة النقلية، ومن المعلوم أن الجائزات العقلية يتوقف إثبات وقوعها علىٰ النقل، أو الحسّ والمشاهدة، ولا يمكن إثبات وقوعها بمجرد العقل بطريق مباشر.

فلا طريق لإثبات وقوع الرؤية إلا النقل.

(٣) وجه دلالة الآية ظاهر، لأن الظاهر من النظر هو الرؤية، والظاهر أن ذلك مِنَّةٌ من الله تعالىٰ وفضل لأهل الجنة يتفضل عليهم بالرؤية. وكل ما قيل في إزاء هذه الآية لصرفها عن هذا المعنىٰ لا وجه له، ولا يلتفت إليه.

ولا بد من الانتباه إلىٰ أنه في مقام الاستدلال النقلي يكفي ظهور المعنىٰ مع عدم الموانع النقلية من إرادته للجزم به، لأنه مع الظهور وعدم المانع، يجب حمل اللفظ علىٰ هذا المعنىٰ، ويكون صرفه عنه تحكما.

معناه: أن جملة الجنة كانت نُزُلا للمؤمنين، فلا بدّ من الخلع بعد النزول. وإذا كانت جملة الجنة نزلا لهم، فما[1] بقي ثَمَّ خلعه إلا الرؤية لله تعالىٰ.

الحجة الرابعة: قوله تعالىٰ: "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً"، واللقاء هو الرؤية.

فثبت بهذه الدلائل أنَّ المؤمنين يرون الحق ﷻ[2] يوم القيامة[3].

---

(١) أ: ما.

(٢) أ: الله تعالىٰ.

(٣) لاحظ أن الرازي احتج بالآيات القرآنية علىٰ وقوع الرؤية، مع أنه توجد أحاديث تدل علىٰ وقوع الرؤية، ولكن المنصف تكفيه الآيات التي ذكرها الرازي، بل آية الوجوه الناظرة وحدها كافية عند المنصفين.

المسألة الرابعة والثلاثون[1]

في أنه سبحانه واحد

والدليل عليه:

أنا لو فرضنا إلهين، وأراد[2] أحدهما حركة [جسم][3] زيد والآخر سكونه.

-فإن حصل مرادُهما، يلزم[4] الجمع بين الضدين، وهو محال.

وإن لم يحصل مرادهما، فهما عاجزان، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهـاً[5].

-وإن حصل مراد أَحدهما دون الثاني[6]، فالذي[7] حصل مراده هو الإله، والذي لم يحصل مراده فهو عاجز، والعاجز لا يصلح للإلهية[8].

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها: المسألة الثالثة والثلاثون.

(٢) أ: أراد.

(٣) زيادة من أ.

(٤) أ: لزم.

(٥) أ: لا يجوز أن يكون إلهـاً.

(٦) أ: الآخر.

(٧) أ: وإن...

(٨) هذا الدليل هو دليل التمانع، وهو واضح مباشر كما ترىٰ. ولا يشغب عليه إلا ما قالوا من انهما يجوز عليهما أن يتفقا علىٰ القسمة، والإمام السنوسي أجاب عن هذا الافتراض بأن الاقتسام إما اضطراري أو اختياري، فإن كان اضطراريا لزم عدم كون أي منهما إلها، وإن كان اختياريا، فهذا لا يجوز أيضـاً لأنه يستلزم تخصيص مقدورات الله تعالىٰ، وتخصيصها لا يصحُّ، حتىٰ لو فرض المخصِّصُ اللهَ تعالىٰ نفسَه! فلله أن يختار فعل شيء أو ترك شيء، ولكن لا يصح أن يكون ذلك لسبب غيره، كالإله المفروض، فانسداد تعلق القدرة لغير الله مشكلٌ منافٍ لوجوب عموم إمكان التعلق.

=

فثبت أن الصانع الحقَّ ﷻ واحد(١).

وحاصل هذا البرهان يرجع إلىٰ قوله تعالىٰ:﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[سورة الأنبياء:٢٢](٢).

=

والدليل مستنبط من الآية التي ذكرها الإمام الرازي، ومن نحوها مما ورد في التنزيل، منه قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ۝٤٢﴾[سورة الإسراء:٤٢]، وهو يبين أنَّ المميِّزَ للإله هو كونُه الأعلىٰ من حيث القدرة، ولذلك فصاحب العرش لا يكون إلا واحدا، والإله الحقيقي هو صاحب العرش كناية عن جميع المملوكات والمخلوقات، وما لم يكن كذلك فليس بإله.

وكلتا الآيتين تعضدان المعنىٰ نفسه، فالإله الكامل لا يكون إلا متفردا بأحكامه، لا يخصصها لأجل أي سبب مغاير لذاته، وإلا عاد عليه ذلك بالنقص والقدح في ألوهيته. ولذلك فلو فرضنا إلهين مسيطرين في الكون لاستلزم ذلك ألا يكون الكون مستقرَّ الوجود، لأن كل واحد من الإلهين يحكم بما يريد، ويفعل ما يشاء. ولا ريب أن ذلك يستلزم إمكان الاختلاف، ومجرد إمكان الاختلاف المفضي للتنازع والتمانع، كافٍ في نفي التعدد.

وهذا ما اكتفىٰ به الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية، إذ قرر أن مجرد إمكان التمانع كافٍ في نفي الإله الآخر، لأن مجرد الإمكان وإن لم يقع، يستلزم نقض ألوهية من عجز عن تنفيذ إرادته، ويؤدي إلىٰ نفي ألوهية كل منهما إن فرضا متساويين في كل شيء، والإله واحد آخر غيرهما، كما قرره الإمام السنوسي في كتبه.

(١) أ: فثبت أن صانع العالم واحد.

(٢) قال الله تعالىٰ:﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ۝٢٠ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ۝٢١ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٢٢ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ۝٢٣ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ ۝٢٤﴾ [سورة الأنبياء:٢٠-٢٤]، قال ابن عطية في تفسير هذه الآية (٤/ ٧٨): "ثم بين تعالىٰ أمر التمانع بقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وذلك بأنه كان يبغي بعضهم علىٰ بعض ويذهب بما خلق. واقتضاب القول في هذا:

=

=

أن الإلهين لو فرضا، فوقع بينهما الاختلاف في تحريك جرم وتسكينه، فمحال أن تتم الإرادتان، ومحال أن لا تتم جميعا، وإذا تمت الواحدة كان صاحب الأخرىٰ عاجزا، وهذا ليس بإله، وجواز الاختلاف عليهما بمنزلة وقوعه منهما.

ونظر آخر: وذلك أن كل جزء يخرج من العدم إلىٰ الوجود، فمحال أن يتعلق به قدرتان، فإذا كانت قدرة أحدهما موجدة، بقي الآخر فضلا لا معنىٰ له في ذلك الجزء، ثم يتمادىٰ النظر هكذا جزءاً جزءاً".

قال البيضاوي: **"وفي الآية تنبيه علىٰ شرف علم الكلام وأهله وحث علىٰ البحث والنظر فيه"**.

وقال ابن عطية في تفسيرة المحرر الوجيز (٣/ ٤٥٩) عند تفسير قوله تعالىٰ (إذا لابتغوا إلىٰ ذي العرش سبيلا): "قال القاضي أبو محمد [أي ابن عطية نفسه]: ونقتضب شيئا من الدليل علىٰ أنه لا يجوز أن يكون مع الله تبارك وتعالىٰ غيره، وذلك علىٰ ما قال أبو المعالي، وغيره: إنا لو فرضناه، لفرضنا أن يريد أحدهما تسكين جسم، والآخر تحريكه، ومستحيل أن تنفذ الإرادتان، ومستحيل أن لا تنفذا جميعا، فيكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا، فإن صحت إرادة أحدهما دون الآخر، فالذي لم تتم إرادته ليس بإله.

فإن قيل: نفرضهما لا يختلفان.

قلنا: اختلافهما جائز غير ممتنع عقلا، والجائز في حكم الواقع.

ودليل آخر: إنه لو كان الاثنان، لم يمتنع أن يكونوا ثلاثة، وكذلك إلىٰ ما لا نهاية.

ودليل آخر: أن الجزء الذي لا يتجزأ من المخترعات لا تتعلق به إلا قدرة واحدة، لا يصح فيها اشتراك، والآخر كذلك دأبا، فكل جزء إنما يخترعه واحد.

وهذه نبذة شرْحُها بحسَبِ التقصِّي يطول".

وقال أبو السعود: "لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله، كما هو اعتقادهم الباطل، لفسدتا أي: لبطلتا بما فيهما جميعـًا، وحيث انتفىٰ التالي علم انتفاء المقدم قطعا.

بيان الملازمة: أن الإلهية مستلزمة للقدرة علىٰ الاستبداد بالتصرف فيهما علىٰ الإطلاق تغييرا وتبديلا وإيجادا وإعداما وإحياء وإماتة، فبقاؤهما علىٰ ما هما عليه:

-إما بتأثير كلٍّ منها، وهو محال لاستحالة وقوع المعلول المعين بعلل متعددة.

-وإما بتأثير واحد منها، فالبواقي بمعزل من الإلهية قطعا.

واعلم ان جعل التالي: فسادهما بعد وجودهما، لما أنه اعتبر في المقدم تعدد الآلهة فيهما، وإلا فالبرهان يقضىٰ باستحالة التعدد علىٰ الإطلاق، فإنه لو تعدد الإله: فإن توافق الكل في

=

=

المراد، تطاردت عليه القُدَر، وإن تخالفت تعاوقت، فلا يوجد موجود أصلاً. وحيث انتفىٰ التالي تعين انتفاء المقدم".

وبعد الإشارة إلىٰ دليل نفي التعدد وإثبات توحيد الله تعالىٰ، أمر الله تعالىٰ العباد بتنزيهه التنزيه اللائق عما لا يليق من الأمور، ومن جملتها أن يكون له شريك في الألوهية.

قال الإمام الرازي: "قال أهل النحو: [إلا] ههنا بمعنىٰ غير، أي: لو كان يتولاهما ويدير أمورهما شيء غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ الاستثناء، لأنا لو حملناه علىٰ الاستثناء، لكان المعنىٰ: لو كان فيهما آلهة ليس معهم الله لفسدتا، وهذا يوجب بطريق المفهوم أنه لو كان فيهما آلهة معهم الله أن لا يحصل الفساد، وذلك باطل لأنه لو كان فيهما آلهة فسواء لم يكن الله معهم أو كان فالفساد لازم. ولما بطل حمله علىٰ الاستثناء ثبت أن المراد ما ذكرناه".

قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: "المسألة الثانية: قال المتكلمون: القول بوجود إلهين يفضي إلىٰ المحال فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالاً، إنما قلنا إنه يفضي إلىٰ المحال لأنا لو فرضنا وجود إلهين فلا بد وأن يكون كل واحد منهما قادراً علىٰ كل المقدورات ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادراً علىٰ تحريك زيد وتسكينه، فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما:

-أن يقع المرادان وهو محال لاستحالة الجمع بين الضدين أو لا يقع واحد منهما وهو محال، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مرادُ الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك وبالعكس، فلو امتنعا معـًا لوجدا معـًا، وذلك محال.

-أو يقع مراد أحدهما دون الثاني وذلك محال أيضـًا لوجهين:

أحدهما: أنه لو كان كل واحد منهما قادراً علىٰ ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر بل لا بد وأن يستويا في القدرة. وإذا استويا في القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولىٰ بالوقوع من مراد الثاني، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

وثانيهما: أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالذي وقع مراده يكون قادراً، والذي لم يقع مراده يكون عاجزاً، والعجز نقص وهو علىٰ الله محال.

فإن قيل: الفساد إنما يلزم عند اختلافهما في الإرادة، وأنتم لا تدعون وجوب اختلافهما في الإرادة، بل أقصىٰ ما تدعونه أن اختلافهما في الإرادة ممكن، فإذا كان الفساد مبنيـًا علىٰ الاختلاف في الإرادة، وهذا الاختلاف ممكن، والمبني علىٰ الممكن ممكن، فكان الفساد ممكنـًا، لا واقعـًا، فكيف جزم الله تعالىٰ بوقوع الفساد؟

=

=

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: لعله سبحانه أجرىٰ الممكن مجرىٰ الواقع، بناء علىٰ الظاهر من حيث إن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب.

والثاني: وهو الأقوىٰ أن نبين لزوم الفساد لا من الوجه الذي ذكرناه بل من وجه آخر، فنقول: لو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادراً علىٰ جميع المقدّورات، فيفضي إلىٰ وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد، وهو محال لأن استناد الفعل إلىٰ الفاعل لإمكانه، فإذا كان كل واحد منهما مستقلاً بالإيجاد، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع، فيستحيل إسناده إلىٰ هذا، لكونه حاصلاً منهما جميعـًا، فيلزم استغناؤه عنهما معـًا، واحتياجه إليهما معـًا وذلك محال.

وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد.

فنقول: القول بوجود الإلهين يفضي إلىٰ امتناع وقوع المقدور لواحد منهما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع البتة، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعـًا، أو نقول لو قدرنا إلهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا:

-فإن اتفقا علىٰ الشيء الواحد، فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما، فيلزم وقوعه بهما، وهو محال.

-وإن اختلفا، فإما أن يقع المرادان أو لا يقع واحد منهما أو يقع أحدهما دون الآخر.

والكل محال، فثبت أن الفساد لازم علىٰ كل التقديرات.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يتفقا علىٰ الشيء الواحد، ولا يلزم الفساد، لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجده هو، وهذا اختلاف، أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه، فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين.

قلت: كونه موجداً له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة أو نفس ذلك الأثر أو أمراً ثالثـًا:

-فإن كان الأول لزم الاشتراك في القدرة والإرادة والاشتراك في الموجد.

-وإن كان الثاني، فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما، وإرادته أولىٰ من وقوعه بقدرة الثاني، لأن لكل واحد منهما إرادة مستقلة بالتأثير.

-وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمراً ثالثـًا، فذلك الثالث إن كان قديمـًا استحال كونه متعلق الإرادة. وإن كان حادثـًا فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني الذي ذكرناه.

=

=

واعلم أنك لما وقفت علىٰ حقيقة هذه الدلالة، عرفت أن جميع ما في هذا العالم العلوي والسفلي من المحدثات والمخلوقات فهو دليل وحدانية الله تعالىٰ، بل وجود كل واحد من الجواهر والأعراض دليل تام علىٰ التوحيد من الوجه الذي بيناه.

وهذه الدلالة قد ذكرها الله تعالىٰ في مواضع من كتابه.

واعلم أن ههنا أدلة أخرىٰ علىٰ وحدانية الله تعالىٰ.

أحدها: وهو الأقوىٰ أن يقال: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركبًا مما به يشارك الآخر ومما به امتاز عنه، وكل مركب فهو مفتقر إلىٰ جزئه وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلىٰ غيره، وكل مفتقر إلىٰ غيره ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته. هذا خلف، فإذن واجب الوجود ليس إلا الواحد وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه وكل مفتقر في وجوده إلىٰ الغير فهو محدث فكل ما سوىٰ الله تعالىٰ محدث.

ويمكن جعل هذه الدلالة تفسيراً لهذه الآية؛ لأنا إنما دللنا علىٰ أنه يلزم من فرض موجودين واجبين أن لا يكون شيء منهما واجبًا، وإذا لم يوجد الواجب لم يوجد شيء من هذه الممكنات، وحينئذ يلزم الفساد فثبت أنه يلزم من وجود إلهين وقوع الفساد في كل العالم.

وثانيها: أنا لو قدرنا إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركًا للآخر في الإلهية، ولا بد وأن يتميز كل واحد منهما عن الآخر بأمر ما وإلا لما حصل التعدد، فما به الممايزة إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال، فالخالي عنه يكون خاليًا عن الكمال فيكون ناقصًا، والناقص لا يكون إلهًا، وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفًا بما لا يكون صفة كمال فيكون ناقصًا.

ويمكن أن يقال: ما به الممايزة إن كان معتبراً في تحقق الإلهية، فالخالي عنه لا يكون إلهًا، وإن لم يكن معتبراً في الإلهية، لم يكن الاتصاف به واجبًا، فيفتقر إلىٰ المخصص فالموصوف به مفتقر ومحتاج.

وثالثها: أن يقال: لو فرضنا إلهين لكان لا بد وأن يكونا بحيث يتمكن الغير من التمييز بينهما، لكن الامتياز في عقولنا لا يحصل إلا بالتباين في المكان أو في الزمان أو في الوجوب والإمكان وكل ذلك علىٰ الإله محال فيمتنع حصول الامتياز.

ورابعها: أن أحد الإلهين إما أن يكون كافيًا في تدبير العالم أو لا يكون، فإن كان كافيًا كان الثاني ضائعًا غير محتاج إليه، وذلك نقص والناقص لا يكون إلهًا.

=

=

وخامسها: أن العقل يقتضي احتياج المحدث إلىٰ الفاعل، ولا امتناع في كون الفاعل الواحد مدبراً لكل العالم. فأما ما وراء ذلك فليس عدد أولىٰ من عدد، فيفضي ذلك إلىٰ وجود أعداد لا نهاية لها وذلك محال فالقول بوجود الآلهة محال.

وسادسها: أن أحد الإلهين إما أن يقدر علىٰ أن يخص نفسه بدليل يدل عليه ولا يدل علىٰ غيره، أو لا يقدر عليه. والأول محال، لأن دليل الصانع ليس إلا بالمحدثات، وليس في حدوث المحدثات ما يدل علىٰ تعيين أحدهما دون الثاني، والتالي محال لأنه يفضي إلىٰ كونه عاجزاً عن تعريف نفسه علىٰ التعيين والعاجز لا يكون إلهـًا.

وسابعها: أن أحد الإلهين إما أن يقدر علىٰ أن يستر شيئـًا من أفعاله عن الآخر أو لا يقدر، فإن قدر لزم أن يكون المستور عنه جاهلاً، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً.

وثامنها: لو قدرنا إلهين لكان مجموع قدرتيهما بينهما أقوىٰ من قدرة كل واحد منهما وحده، فيكون كل واحد من القدرتين متناهيـًا والمجموع ضعف المتناهي، فيكون الكل متناهيـًا.

وتاسعـًا: العدد ناقص لاحتياجه إلىٰ الواحد، والواحد الذي يوجد من جنسه عدد ناقص، لأن العدد أزيد منه، والناقص لا يكون إلهـًا فالإله واحد لا محالة.

وعاشرها: أنا لو فرضنا معدومـًا ممكن الوجود ثم قدرنا إلهين فإن لم يقدر واحد منهما علىٰ إيجاده كان كل واحد منهما عاجزاً والعاجز لا يكون إلهـًا، وإن قدر أحدهما دون الآخر فهذا الآخر يكون إلهـًا، وإن قدرا جميعـًا فإما أن يوجداه بالتعاون فيكون كل واحد منهما محتاجـًا إلىٰ إعانة الآخر، وإن قدر كل واحد علىٰ إيجاده بالاستقلال فإذا أوجده أحدهما فإما أن يبقىٰ الثاني قادراً عليه وهو محال لأن إيجاد الموجود محال، وإن لم يبق فحينئذ يكون الأول قد أزال قدرة الثاني وعجزه فيكون مقهوراً تحت تصرفه فلا يكون إلهـًا.

فإن قيل الواجد: إذا أوجد مقدوره، فقد زالت قدرته عنه فيلزمكم العجز.

قلنا: الواحد إذا أوجده فقد نفذت قدرته فنفاذ القدرة لا يكون عجزاً، أما الشريك فإنه لما نفذت قدرته، لم يبق لشريكه قدرة البتة، بل زالت قدرته بسبب قدرة الأول فيكون تعجيزاً.

الحادي عشر: أن نقرر هذه الدلالة علىٰ وجه آخر، وهو أن نعين جسمـًا، وتقول: هل يقدر كل واحد منهما علىٰ خلق الحركة فيه بدلاً عن السكون وبالعكس، فإن لم يقدر كان عاجزاً وإن قدر، فنسوق الدلالة إلىٰ أن نقول: إذا خلق أحدهما فيه حركة، امتنع علىٰ الثاني خلق السكون، فالأول أزال قدرة الثاني وعجزه فلا يكون إلهـًا.

=

=

وهذان الوجهان يفيدان العجز نظراً إلىٰ قدرتيهما، والدلالة الأولىٰ إنما تفيد العجز بالنظر إلىٰ إرادتيهما.

وثاني عشرها: أنهما لما كانا عالمين بجميع المعلومات، كان علم كلٍّ واحدٍ منهما متعلقـًا بعين معلوم الآخر، فوجب تماثل علميهما، والذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر، فاختصاص كل واحد منهما بتلك الصفة، مع جواز اتصافه بصفة الآخر علىٰ البدل يستدعي مخصصـًا يخصص كل واحد منهما بعلمه وقدرته، فيكون كل واحد منهما عبداً فقيراً ناقصـًا.

وثالث عشرها: أن الشركة عيب ونقص في الشاهد، والفردانية والتوحد صفة كمال، ونرىٰ الملوك يكرهون الشركة في الملك الحقير المختصر أشد الكراهية. ونرىٰ أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة عن الشركة أشد، فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه، فإن قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً فلا يكون إلهـًا، وإن لم يقدر عليه كان في أشد الغم والكراهية فلا يكون إلهـًا.

ورابع عشرها: أنا لو قدرنا إلهين لكان إما أن يحتاج كل واحد منهما إلىٰ الآخر أو يستغني كل واحد منهما عن الآخر أو يحتاج أحدهما إلىٰ الآخر والآخر يستغني عنه:

-فإن كان الأول كان كل واحد منهما ناقصـًا، لأن المحتاج ناقص.

-وإن كان الثاني كان كل واحد منهما مستغنيـًا عنه، والمستغنَىٰ عنه ناقص، ألا ترىٰ أن البلد إذا كان له رئيس، والناس يحصلون مصالح البلد من غير رجوع منهم إليه ومن غير التفات منهم إليه، عد ذلك الرئيس ناقصـًا، فالإله هو الذي يُستغْنَىٰ به ولا يستغنىٰ عنه، وإن احتاج أحدهما إلىٰ الآخر من غير عكس، كان المحتاج ناقصـًا، والمحتاج إليه هو الإله.

واعلم: أن هذه الوجوه ظنية إقناعية والاعتماد علىٰ الوجوه المتقدمة".

المسألة الخامسة والثلاثون[1]

في خلق الأفعال

خالقُ أفعالِ العباد[2] هو اللهُ ﷻ.

والمعتزلة يقولون: إن خالقَ فعلِ العبد هو العبد.

ويدلُّ علىٰ بطلان ما يقولون وجوه[3]:

الحجة الأولىٰ:

لو كان العبد خالقـاً لأفعال نفسِه، لزم أنْ يكون عالمـاً بتفاصيل أفعاله[4]، كما قال

---

(١) هذا ترتيب المسألة في أ، وفي غيرها: المسألة الرابعة والثلاثون.

(٢) الخلق هو إخراج الشيء من حيز العدم إلىٰ الوجود، وليس مجرد التصرف في الموجودات، ولذلك فإن الدليل العقلي قام علىٰ انحصار ذلك في الله تعالىٰ، ولذلك يصرُّ أهل السنة علىٰ أنه لا خالق إلا الله تعالىٰ بهذا المعنىٰ. فلا يمكن إخراج شيء وجوديّ من العدم إلا بالقدرة التامة وهي قدرة واجب الوجود.

ويلزم من نسب هذا الأمر لغير الله تعالىٰ أن يخصص قدرته تعالىٰ، ويقول باستحالة تعلقها ببعض الممكنات. وهو نوع من التحكم والترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

(٣)كذا في أ، وفي ب: ويدلُّ عليه وجوه. التراث: ويدلُّ علىٰ صحة ما قلناه وجوه.

(٤) هناك تلازم ظاهر بين الخلق وبين العلم بتفاصيل المخلوق، لأن الموجودات لا توجد إلا مفصلة، لا إجمال في الوجود في نفس الأمر، فمن أوجده يجب أن يكون عالما بتفاصيله بلا ريب، وإلا فكيف يوجده؟ لا ريب في أن إيجاد غير العالم بالتفاصيل مخالف للعقل.

وهذه من أقوىٰ الحجج علىٰ أن العبد غير خالق لأفعاله، بل هو مجرد كاسب لما أوجده الله تعالىٰ، والكسب لا يشترط له العلم التفصيلي بل يكفي فيه الإجمال أو العلم بغاية الفعل والهدف منه، كما لا يخفىٰ، ولذلك يكون الإنسان كاسبا والله تعالىٰ خالقا لفعل واحد، ولا تعارض بين الأمرين، لأن كلا من جهة.

الله تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤﴾[سورة الملك:١٤][١].

لكنه[٢] غير عالم بتفاصيل أفعاله[٣]، فلزم أن لا يكون خالقا لأفعال نفسه.

الحجة الثانية:

لو كان فعل العبد خلقَه، وجب أنْ يكون وجود ذلك الفعل موقوفا علىٰ إرادته، لكنه غير موقوف علىٰ إرادته[٤]، فهو غير خالق [له][٥].

والدليل عليه:

هو أنّ أحداً لا يريد الكفر[٦]، لأنَّ مراد جملة العقلاء أنْ يكونوا مؤمنين، معتقدين بالاعتقادات الحقة.

---

(١)يعني ألا يعلم من خلقَ مخلوقَه؟ أو ألا يعلم من خلق ما في صدور مخلوقاته. ولذلك قال (وهو اللطيف الخبير)، أي العالم بالظواهر والبواطن من الأشياء. فاللطيف هو العالم بدقائق الأمور، ثم يوصلها بلطف لا بعنف إلىٰ ما يصلحها، والخبير العالم بخفيات الأمور.

(٢)أ: لكن العبد.

(٣)لا يستطيع أحد أن يبين علم العبد بتفاصيل أفعاله، في الماضي ولا في المستقبل كما هو ظاهر. فهناك كثير من تفاصيل الفعل وشروطه وأجزائه تحصل والعبد غافل عنها، أكثر ما يعلمه العبد من أفعاله وتفاصيلها مجرد بعض الحركات والغايات التي يأملها من الفعل الذي يكتسبه.

(٤)الحق أن إثبات عدم توقف الفعل علىٰ إرادة العبد صعب، بل يبدو لي غير ممكن، لأن عدم توقفه علىٰ إرادته معناه الجبر المحض، وهو خلاف مذهب أهل السنة كما هو معلوم. ولكن للإمام الرازي اختيار في هذه المسألة نشير إليه قريباً.

ولا يبدو لي أن إثبات عدم توقف الفعل علىٰ إرادة العبد مطلب ديني، بل خلافه هو الموافق للقواعد الدينية، والله تعالىٰ لا يكلف إنسانا بالأفعال غير الاختيارية كما هو معلوم عند الجماهير. والأفعال غير الاختيارية خارجة عن التكليف، ولكنا نعلم أن الله تعالىٰ قد كلف العباد، فالعباد لهم أفعال اختيارية تتوقف علىٰ اختيارهم وإرادتهم بلا ريب.

(٥)زيادة من أ.

(٦)التراث: هو أن أحد لا يريد الكفر بل مراد جملة العقلاء...

وإذا لم يُرِد العبدُ الكفرَ، وحصل الكفر[1].

ثبت: أنَّ فعله ما كان خلقًا له، بل هو بتخليق الله تعالىٰ وقدرته.

الحجة الثالثة:

هو أنَّ العبد إذا أراد إيجاد فعل، وأراد الله ﷻ إما إيجاد ذلك الفعل بعينه، [أو إيجاد فعل آخر، فذلك إن حصل بقدرة العبد لزم أن يكون قدرة العبد أكمل من قدرة الربّ، وهو محال، فثبت بما ذكرنا أن أفعال العبد كلها مخلوقة لله تعالىٰ[2]].

الحجة الرابعة: قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[سورة الزمر: ٦٢][3].

---

(١) العبد الكافر يريد الكفر، أو لا يبالي بالإيمان فيحكم عليه بالكفر للتهاون في القيام بالواجب علىٰ أقل تقدير. والقول بأن العبد لا يريد الدخول في الجنة متصور إذا كان علىٰ سبيل العناد، وبعض الكفار معاندون، ولذلك فإن الدليل الذي يقدمه الإمام الرازي ههنا غير قوي.

وقد يريد بعض العباد عدم الإيمان وبالتالي عدم الدخول في الجنة بناء علىٰ عدم قناعتهم بوجودها أو عدم قناعتهم بالثواب والعقاب والحياة الأخروية، ويمكننا أن نتصور أسبابا عدة لما يفرضه الرازي غير واقع.

وبالتالي فلا يقوم هذا التقرير دليلا علىٰ عدم كون أفعال العبد بإرادته. فتأمل.

(٢) هذه الفقرة موجودة في نسخة التراث بعد قوله "بالنص والمعقول" الآتي، وفي غيرها من النسخ: فإن حصل مراد العبد دون مراد الرب، للزم أن يكون العبد قادرا كاملا، والباري ضعيفا عاجزاً، وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته.

(٣) قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ١٠٢﴾[سورة الأنعام:١٠٢]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ لَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ نَفۡعٗا وَلَا ضَرّٗاۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ أَمۡ هَلۡ تَسۡتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُۗ أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ١٦﴾[سورة الرعد:١٦]. وقال: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ٦٢﴾[سورة الزمر:٦٢]. وقال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ٦٢﴾[سورة غافر:٦٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾[سورة الصافات:٩٦][1].

---

(١) في نسخة التراث هنا زيادة بعد قوله: "كلها مخلوقة لله تعالىٰ" في آخر الحجة الثالثة: "وأيضا قوله تعالىٰ (خالق كل شيء)، والأفعال تندرج تحت الشيء لامحالة، لقول الله تعالىٰ:﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾[سورة الروم:٤٠]، فلو كان العبد موجدا لأفعاله، لكان متصرفا في بدنه، ولكان يمنع عن نفسه الموت والأمراض والغضب والغفلة. ولما لم يقدر علىٰ المنع، علمنا أنه غير متصرف في بدنه، وإذا لم يكن متصرفا في بدنه، لم يكن موجدا لأفعاله بالنص والمعقول". فقوله "وأيضا...الخ" معدود أنه الحجة الرابعة.

وقد يكون قوله: "وأيضا قوله تعالىٰ (خالق كل شيء)...الخ" حقه أن يجيء بيانا لما ذكره الرازي في الحجة الرابعة وتوجيها للاستدلال بالآيتين.

وقوله تعالىٰ:﴿قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ۝٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [سورة الصافات:٩٥-٩٦]، قال الخازن:" قالَ لهم إبراهيم علىٰ وجه الحِجاج (أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ) أي بأيديكم من الأصنام (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ) أي: وعملكم. وقيل: وخلق الذي تعملونه بأيديكم من الأصنام. وفي الآية دليل علىٰ أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ".

وقال ابن عجيبة: "أي: وخلق ما تعملونه من الأصنام: أو: "ما" مصدرية، أي: وخلق أعمالكم. وهو دليلنا في خلق الأفعال لله تعالىٰ، أي: الله خالقكم وخالق أعمالكم، فلِمَ تعبدون غيره؟"

قال الإمام الرازي: "احتج جمهور الأصحاب بقوله: (والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) علىٰ أن فعل العبد مخلوق لله تعالىٰ فقال النحويون: اتفقوا علىٰ أن لفظ ما مع ما بعده في تقدير المصدر فقوله: (وَمَا تَعْمَلُونَ) معناه وعملكم، وعلىٰ هذا التقدير صار معنىٰ الآية والله خلقكم وخلق عملكم، فإن قيل هذه الآية حجة عليكم من وجوه:

الأول: أنه تعالىٰ قال: (أتعبدون ما تنحتون) أضاف العبادة والنحت إليهم إضافة الفعل إلىٰ الفاعل ولو كان ذلك واقعـاً بتخليق الله لاستحال كونه فعلاً للعبد.

الثاني: أنه تعالىٰ إنما ذكر هذه الآية توبيخـاً لهم علىٰ عبادة الأصنام، لأنه تعالىٰ بين أنه خالقهم وخالق لتلك الأصنام والخالق هو المستحق للعبادة دون المخلوق، فلما تركوا عبادته سبحانه وهو خالقهم وعبدوا الأصنام لا جرم أنه ﷻ وبخهم علىٰ هذا الخطأ العظيم فقال: (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ، والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)، ولو لم يكونوا فاعلين لأفعالهم لما جاز توبيخهم عليها.

=

=

سلمنا أن هذه الآية ليست حجة عليكم لكن لا نسلم أنها حجة لكم، قوله: لفظة ما مع ما بعدها في تقدير المصدر، قلنا: هذا ممنوع وبيانه أن سيبويه والأخفش اختلفا في أنه هل يجوز أن يقال: أعجبني ما قمت، أي قيامك، فجوزه سيبويه ومنعه الأخفش، وزعم أن هذا لا يجوز إلا في الفعل المتعدي، وذلك يدل علىٰ أن ما مع ما بعدها في تقدير المفعول عند الأخفش.

سلمنا أن ذلك قد يكون بمعنىٰ المصدر، لكنه أيضاً قد يكون بمعنىٰ المفعول، ويدل عليه وجوه:

الأول: قوله: (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ) والمراد بقوله: (مَا تَنْحِتُونَ) المنحوت لا النحت لأنهم ما عبدوا النحت، وإنما عبدوا المنحوت، فوجب أن يكون المراد بقوله: (مَا تَعْمَلُونَ) المعمول لا العمل حتىٰ يكون كل واحد من هذين اللفظين علىٰ وفق الآخر.

والثاني: أنه تعالىٰ قال: (فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ) [الأعراف: ١١٧] وليس المراد أنها تلقف نفس الإفك، بل أراد العصي والحبال التي هي متعلقات ذلك الإفك، فكذا ههنا.

الثالث: أن العرب تسمي محل العمل عملاً، يقال في الباب والخاتم: هذا عمل فلان، والمراد محل عمله.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن لفظة ما مع بعدها كما تجيء بمعنىٰ المصدر، فقد تجيء أيضاً بمعنىٰ المفعول، فكان حمله ههنا علىٰ المفعول أولىٰ، لأن المقصود في هذه الآية تزييف مذهبهم في عبادة الأصنام، لا بيان أنهم لا يوجدون أفعال أنفسهم، لأن الذي جرىٰ ذكره في أول الآية إلىٰ هذا الموضع هو مسألة عبادة الأصنام لا خلق الأعمال.

واعلم أن هذه السؤالات قوية وفي دلائلنا كثرة، فالأولىٰ ترك الاستدلال بهذه الآية".

فالرازي كما ترىٰ يميل إلىٰ أنَّ الآية لا تكون دليلا علىٰ خلق الأعمال إلا إذا كانت "ما" مصدرية.

ورجّح أبو السعود أنها تكون دليلاً علىٰ خلق الأفعال علىٰ الوجهين، فقال عند تفسير قوله تعالىٰ (والله خلقكم وما تعملون): "حالٌ من فاعلِ تعبدون، مؤكِّدةٌ للإنكار والتَّوبيخِ، أي: والحالُ أنَّه تعالىٰ خلقكم وخلقَ ما تعملونَهُ، فإنَّ جواهرَ أصنامِهم ومادتها بخلقه تعالىٰ وشكلها، وإن كان بفعلهم لكنَّه بإقداره تعالىٰ إيَّاهم عليه، وخلقه ما يتوقَّفُ عليه فعلُهم من الدَّواعي والعدد والأسباب، وما تعملون:

=

=

-إمَّا عبارةٌ عن الأصنامِ فوضعه موضعَ ضميرِ ما تنحِتون للإيذان بأنَّ مخلوقيَّتها لله عزَّ وجلَّ، ليس من حيثُ نَحتُهم لها فقط، بل من حَيثُ سائرُ أعمالهم أيضـًا: من التَّصويرِ والتَّحليةِ والتَّزيينِ ونحوها.

-وإمَّا علىٰ عمومهِ، فينتظم الاصنام انتظاما أوليًّا مع ما فيه من تحقيقِ الحقِّ ببيانِ أنَّ جميعَ ما يعملونَهُ كائنـًا ما كان مخلوقٌ له سبحانه.

وقيل: ما مصدريةٌ أي عملَكم، علىٰ أنَّه بمعنىٰ المفعولِ. وقيل: بمعناه فإنَّ فعلَهم إذا كان بخلقِ اللهِ تعالىٰ كان مفعولهم المتوقِّفُ علىٰ فعلهم أولىٰ بذلك".

المسألة السادسة والثلاثون
في أنه لا قبح في أفعاله تعالى[1]

ولا يجوز وصف أفعاله بكونها قبيحة، وأنه تعالى[2] منزه عن الشهوة والعبث واللغوِ في أفعاله.

ويدلُّ عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ:

هو: أنه سبحانه خالق لجملة الممكنات، فيلزم ألا يكون شيء من أفعاله قبيحاً، لأنه لو كان قبيحاً، لوجب أن لا يخلقه[3] الله تعالىٰ[4].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) زيادة من أ.

(٣) أ:....لوجب أن لا يكون بخلق الله تعالىٰ.

(٤) يكفي لإثبات انتفاء القبح عن أفعاله جلّ شأنه، أن يناقش مفهوم القبح، بمعانيه المختلفة المعروفة، منها الملائم وغير الملائم، وهذا لا يصح نسبته لله تعالىٰ، والكمال والنقص، وما يترتب عليه الثواب والعقاب، ومن البين أنّ القبح والحسن بالمعنىٰ الأخير لا يصح نسبته لله تعالىٰ. فلا يبقىٰ من معاني الحسن والقبح إلا معنىٰ الكمال والنقص، ومن المعلوم أن شيئا من أفعال الله تعالىٰ لا يمكن أن يعود عليه بالنقص، فإنه جل شأنه لا يكتسب صفة من أفعاله، ولا ينقصه أن لا يفعلها، كما سبق غير مرة. إذن، نفهم من ذلك أن الكمال والنقص الراجعين للذات العلية، لا يمكن أن يكونا ناشئين من أفعاله، وإذا كان الأمر كذلك، امتنع عقلا أن يكون في أفعاله شيء من القبيح بهذا المعنىٰ. ولا شيء من الحسن بهذا المعنىٰ. فإن قيل: ألا يصح أن نمدح الله تعالىٰ لأنه خالق العباد، ألا يصح أن نمدحه جل وعلا لأنه الرحيم بعباده! فكيف يقال لا يعود عليه شيء من الحسن والقبح نتيجة لأفعاله؟! **والجواب:** إنّ مدحنا لله تعالىٰ لأجل خلقه الخلق ولرحمته إياهم، هو وصف لا صفة لله تعالىٰ، والوصف قول القائل، بخلاف الصفة فإنه معنىٰ قائم بالذات. ومن الواضح أن المنفي في قولنا السابق الصفة لا الوصف. وبناء علىٰ ذلك فلا يرد هذا الاعتراض علينا، =

الحجة الثانية:

هو أنه ﷻ مالك الملك علىٰ الإطلاق.

وكلُّ ما[1] كان مالك الملك علىٰ الإطلاق، فإنه إذا تصرَّف في ملكه،[فإن ذلك التصرف في ملكه لا يكون قبيحا، فلزم أن لا يكون شيء من أفعاله قبيحـًا[2]].

=

ونقول زيادة في التوضيح: يصحّ أن يمدح الله تعالىٰ علىٰ أفعاله كلها، ما كان منها نافعا وما كان منها ضارا، من حيث إنه إله خالق فعال لما يريد. ولذلك يقال إن الله تعالىٰ منتقم جبار، قهار...الخ، وأكثر هذه الصفات يترتب عليها تعذيب وتأليم لبعض العباد، ومع ذلك فهي من حيث هي أفعاله يتمدح الله تعالىٰ بها. ولا يزيده هذا كمالا ولا ينقصه أن لا يمدحه أحد بذلك. فتأمل.

هذا الاستدلال الأخير: "لو كان شيء من أفعاله قبيحـًا...الخ" قد يفهم منه أن الله تعالىٰ لا يصح أن يفعل القبيح لأنه قبيح، وهو راجع إلىٰ مفهوم الحسن والقبح العقليين، بمعنىٰ أن الحسن العقلي لا يجوز أن يتركه، والقبيح العقلي لا يجوز أن يفعله! وهو خلاف الظاهر من مذهب أهل الحقّ من عدم القول بالحسن والقبح العقليين بهذا المعنىٰ. وقد يفهم من جهة أخرىٰ وهو أنه ما دام فعله الله فليس قبيحا لاستحالة القبح منه، فلو فرضناه مع ذلك موجودا قبيحا للزم أن يكون خلقه غير الله تعالىٰ وهو محالٌ أيضا لانحصار الخالقية فيه جل شأنه. فتنتفي شبهة التحسين والتقبيح.

(١) أ: من.

(٢) ليس في أ. ونص أ: "فإنه إذا يتصرف في ملكه، وكل من يتصرف في ملكه، فإنه لا يكون قبيحـًا، فلزم أن لا يكون شيء من أفعاله قبيحـًا".

نفي القبح عن أفعاله بناء على أن الله تعالى مالك المُلك كله، فلا يعود عليه حجر في كيفية التصرف بمخلوقاته، وملكيته ملكية حقيقية لا اعتبارية وضعية، والحكم العائد عليه من ذلك أقوى من الحكم العائد بناء على الملكية الإضافية، حيث لا يعاقبون إذا تصرفوا بملكيتهم كما يشاؤون بما لا يعود بالضرر على من يجب عليهم شرعا أو عرفا عدم الإضرار به.

الحجة الثالثة:

قوله تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[سورة المؤمنون:١١٥].

وقوله تعالىٰ:﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾[سورة المؤمنون:١١٦][١]، معناه أنه متعالٍ، ومنزه عن العبث، والسفه، واللهو والكفر، والباطل والغلط.

وبالله التوفيق[٢].

---

(١) قال تعالىٰ:﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾[سورة المؤمنون:١١٥-١١٦]،أي إن الله تعالىٰ خلقكم، وكلفكم، وأرسل الرسل، وسيترتب علىٰ ذلك أن يحاسبكم يوم القيامة علىٰ أعمالكم. وفعل الله تعالىٰ منزه عن العبث، وإن كان لا يجب عليه شيء أصلاً.

(٢) أ: فمعناه أنه تعالىٰ تنزه فعله عن العبث والسفه واللغو والباطل والغلط.

المسألة السابعة والثلاثون
في أنَّ أفعال الله تعالى
لا يجوز أنْ تكون معللة بعلة أصلاً[1]

ويدلُّ عليه وجوهٌ:

الحجة الأولىٰ:

هو أنَّ كلَّ مَنْ فعَلَ فِعْلاً لغرَضٍ[2]، كان بحيث إذا فعل ذلك الفعلَ، يحصل له كمال، وإن لم يفعل ذلك الفعل، يحصل له نقصٌ.

وكلُّ ما كان كذلك، فهو ناقص لذاته، وكامل لغيره[3].

وهو علىٰ الله تعالىٰ محالٌ[4].

---

(١) أ: في أن أفعاله تعالىٰ لا يجوز أن تكون معللة بعلة أصلاً.

(٢) الغرض هو الذي ينبعث الفاعل في فعله لأجل تحصيله، فتصوره والعلم به علة سابقة، ووجوده غاية لاحقة. ولذلك فإن كل غرض يكون تصوره والسعي إليه علة لفعله. والتنزيه عن الغرض والعلة متلازمان لأنهما يستلزمان النقص في الفاعل، لسعيه نحو التكمل بتحصيلهما، إما لنفسه أو لغيره، ولا يشترط للزوم النقص أن يكون تحصيلهما لنفسه فقط كما ادعىٰ بعضهم، بل لو كان مندفعا بالغرض والعلة لإيجاد فعل معين لغيره كان هذا نقصاً فيه، فلا يستطيع التخلص من هذا الانبعاث المؤثر في كمال اختياره.

(٣) لا يخفىٰ أن الكمال والنقص لا يشترط فيه أن يكون الغرض نفسه مفيدا للفاعل، بل يكفي فيه أن يكون تحصيله لازما للفاعل وإن كان هو في نفسه لفائدة غير الفاعل. فأداء الفعل يكون لازماً للفاعل، وهذه هي حيثية النقص.

(٤) أ: وهو أن كل فِعلٍ فُعل لغرض، إن كان بحيث إذا فعل ذلك الفعل، يحصل له كمال، وإن لم يفعل ذلك الفعل يحصل له نقص، فهو ناقص لذاته كامل بغيره، وهو علىٰ الله تعالىٰ محال.

الحجة الثانية:

هو أنَّ أفعاله لو كانت معللة بعلة[1]، فتلك العلة إما قديمة أو محدثة[2].

فإن كانت قديمة لزم منه قدم المخلوقات، وهو محال.

وإن كانت حادثة فإحداثها يكون معللاً لغرض آخر، فيفضي[3] إلىٰ التسلسل وهو محال.

الحجة الثالثة:

هو أن مَنْ فَعَل فِعْلاً لغرض فهو:

-إما أن يكون قادرا علىٰ تحصيل ذلك الغرض من[4] غير تلك الواسطة أو لم يكن.

-فإن كان الأول كان ذلك التوسط عبثاً[5].

---

(١) العلة التي يتنزه الله تعالىٰ عنها هنا هي العلة الدافعة المؤثرة فيه لأداء بعض الأفعال، ومن الواضح أن من كان مندفعا لأداء فعل معين لأجل تأثير شيء معين فيه ناقصٌ، وفاقدٌ للاختيار.

(٢) والعلة غير المعلول كما هو ظاهر، فإن كان هناك علة مؤثرة في الله لتحصيل فعل معين، فيجب أن تكون غيره جلّ شأنه، وهذا نقص ظاهر.

ولذلك قرر المتكلمون من أهل السنة تنزيه الله تعالىٰ عنها، وعن الأغراض مطلقاً، ولم ينفوا أن غايات أفعال الله تعالىٰ وما تنتهي إليه في نفسها حكمة، ولكنهم لم يقولوا بوجوب ذلك عليه جل شأنه. وبعض المعترضين يتوهمون أن في نفي العلة الغاية أو الغرض عن أفعال الله تعالىٰ وأحكامه نفيا للحكم المترتبة عن أفعاله وأحكامه، وهو غير لازم، مع قولنا بعدم وجوبه عليه، فلا قيد يقيد الله في أفعاله، أما الأحكام فما كان منها متضمنا الخبر أو مستلزما له أو كان في نفسه خبرا، فلا يمكن إلا أن يكون صدقا، وما كان منها طلبا محضا بل استلزام الخبر، فلا قيد يقيد الإله فيه.

(٣) فإحداثها معلل بعلة أخرىٰ، ويفضي ذلك إلىٰ...الخ.

(٤) سقطت من ب، وهي في أ.

(٥) كذا في أ، وفي ب: "كان ذلك الوسيط غنياً". والصواب ما أثبتناه.

-وإن كان الثاني فهو عاجزٌ، والعاجز لا يكون إلهـاً[1].

فثبت: أنَّ أفعاله غير معللة بعلة أصلاً. والله الموفق.

---

(١) أ: فهو إما أن يكون قاداً علىٰ تحصيل ذلك الغرض من غير تلك الواسطة، أو لم يكن، فإن كان الأول، كان ذلك التوسط عبثاً، وإن كان الثاني فهو عاجز، والعاجز لا يكون إلهـاً...الخ.

المسألة الثامنةُ والثلاثون
في أنه لا [يجوز أنْ[1]] يجب أن يكون للعبد على الله تعالى شيء[2] بأداء التكليف والعبادات[3]

وإذا أصابه ألم[4] ومشقّة، فإنه لا يستحق العِوَض من الله تعالىٰ[5]

وقالت المعتزلة: إنَّ الثوابَ علىٰ أداء الطاعات، والعوضَ علىٰ إيصال المشقة، واجب علىٰ الله تعالىٰ[6].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) الوجوب علىٰ الله تعالىٰ مطلقا محالٌ، لأنه يستلزم الجبر، والتكَمُّل بهذا الواجب، أي توقف كماله علىٰ أداء هذا الواجب، وهذا الأمر محال في حق الإله.

(٣) أ: في أنه لا يجوز أن يجب علىٰ الله شيء من التكاليف والعبادات.

(٤) أ: فإذا أصاب العبدَ...الخ.

(٥) العوض علىٰ الله تعالىٰ غير واجب، لأن أصل الوجوب عنه منفيّ، والعوض فيه تقييد لاختيار الباري وإرادته، وكأنك تقول له: إذا أردت أن تخلق مخلوقا، فاخلقه علىٰ الهيئة المعينة، لأن هذا أكمل له، وإذا لم تخلقه علىٰ الهيئة الأكمل له، فيجب عليك أن تعوضه عن خلقك إياه علىٰ ما هو عليه! ومن الواضح أن هذا محض تحكم بأفعال الإله وإيجاب أفعال لا تجب أصلاً، ولا دليل علىٰ وجوبها.

(٦) أ: وقالت المعتزلة: إن الثواب علىٰ الطاعات والعوض باتصال المشقة واجب علىٰ الله سبحانه.

أقول: المعتزلة يقولون هناك علاقة حسن عقلية بين الأفعال وبين ما يلزم عنها، ولأن الله تعالىٰ لا يفعل إلا الحسن، فإنه إذا قام بالفعل المعين عالما بلوازمه الحسنة، فيجب عليه أن يفعل لوازمه الحسنة أيضا، وكذلك إذا علم أن بعض اللوازم لفعل ما غير حسنة بل قبيحة، فلا يصح أن يخلق هذا الفعل. وهذا هو أصل معنىٰ الحسن العقلي والقبح العقلي. صحيح أنهم يقولون إن الله تعالىٰ يفعل هذه الأفعال الحسنة بإرادته! أي بعلمه بالأحسن، كما يفسر بعضهم الإرادة، لكنهم كما علمنا ينفون حقيقة الإرادة عنه جل شأنه بإرجاعها للعلم أو للأمر والنهي. فلا معنىٰ لقولهم إنه يفعل مختارا، بل الظاهر أن مجرد علمه بحسب الفعل يوجب عليه إيجاد الفعل، وهكذا في الفعل القبيح فلا يوجده لعلمه بما فيه من قبح.

والذي يدلُّ علىٰ بطلان مذهبهم وجوه:

الأول: هو أنه ﷻ مالك الملك[1][لجميع العباد[2]]، والمالك إذا تصرف في ملكه، فإنه لا يجب لأحد عليه شيء، وإذا لم يجب علىٰ المالك المجازي إذا[3] تصرَّف في ملكه شيء[4]، فبأن لا يجب علىٰ المالك الحقيقيّ، كان ذلك أولىٰ، والله الموفق[5].

---

(١) كذا في أ، وفي غيرها: مالك الملك لجميع العباد.

(٢) كذا في أ، وفي ب: مالك الملك يخدم العبادات...!

ومن الظاهر أنه تصحيف.

(٣) كذا في أ، وفي ب: بأن.

(٤) زيادة من أ.

(٥) أ: فبأن لا يجب علىٰ المالك الحقيقيّ كان ذلك أولىٰ.

أقول: الله تعالىٰ يعاقب ويثيب بفضله وعدله، أي بمحض إرادته جل شأنه، فلا شيء يوجب عليه أن يثيب ولا أن يعاقب، هذا هو الحق عند أهل السنة. وهو مبني علىٰ نفي الوجوب عنه جل شأنه، ونفي الحسن والقبح العقليين، وما يستلزمانه من لوازم وأحكام.

المسألة التاسعة والثلاثون
في أنه سبحانه وتعالى واجب الصدق[1]

وممتنع[2] الكذب في الوعد والوعيد وغيرهما.

وقال بعض الناس: إنْ كان خُلْفُ الوعيد صفةَ مدحٍ، فهو علىٰ الله تعالىٰ جائز[3].

---

(١) كل ما أخبر به الله تعالىٰ فهو واجب الصدق، هذا ظاهر، فخبره جل وعلا كَشَفَ عن علمه الأزلي المطابق للأمر في نفسه، ويستحيل أن يكون علمه جهلا غير مطابق للمعلوم.
وكل ما هو خَبَرٌ من أَخْبارِ الله تعالىٰ فلا يمكن أن يكون كذِباً للسبب نفسه، بأي صيغة من الصيغ كان ذلك الخبر.
وإن أرجعنا الوعد والوعيد اللذين هما من الإنشاء، لا من الأخبار في ظاهر الأمر، إلىٰ الخبر، فإن القانون السابق ينطبق عليهما، فلا يجوز الخُلف فيهما. بمعنىٰ إذا قلنا: إن الوعيد خبر عن تَحَتُّمِ العذاب علىٰ الكافر أو العاصي مثلاً عند من يقول بذلك، فلا يصح أن يخلف الله تعالىٰ هذا الخبر. ولا يصح في العقل ألا يقوم الله تعالىٰ بما أخبر عنه.
ولكن من الظاهر أن الوعيد ليس المراد به الخبر المحض، بل قد يراد به التخويف من المعاصي والكفر، وما كان كذلك فهو إنشاء لا خبر، والإنشاء لا يقال عليه: إنه صدق ولا يقال عليه إنه كذب، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يصحُّ أن يقال: إذا لم يَقُم الله تعالىٰ بوعيده أو ما أوعد عليه: إنه أخلف خبره. أو أنه كَذَبَ في خبره. فإن الوعيد ليس خبراً.
وبناء علىٰ اعتبار الوعيد خبرا، يستحيل عدم تحققه، للزوم الكذب الصريح من ذلك. أما بناء علىٰ كونه إنشاء، فلا يلزم الكذب كما هو ظاهر.
وهناك تخريج آخر للوعيد: فبعضهم قال إن الوعيد خبر معلق بشرط، وهذا الشرط أن يريد الله تعالىٰ تعذيب الشخص الذي عصىٰ، وفي هذه الحال لا يترتب الكذب علىٰ عدم تعذيب الله تعالىٰ لبعض العصاة، لأنه لما قيد حصول التعذيب علىٰ إرادته ذلك، فإن لم يرد فلا كذب. وهذا ظاهر.
فتأمل أيَّ الطُّرُقِ أَقْوَمُ سبيلاً.

(٢) أ: بدون الواو.

(٣) أ: إن خلف الوعيد صفة مدح، وهو علىٰ الله تعالىٰ جائز.

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا[1] هو:

أن مَنْ جاز الخلف في كلامه[2]، فأَيُّ كلامٍ تكلم به، فإن احتمال الكذب قائم[3] فيه[4].

فإذا كان كذلك، فلا يمكن الجزم بموجب قوله، فيكون عاجزا عن جعل[5] العبيد جازمين بصدقه، والعجز علىٰ الله تعالىٰ محالٌ[6]. والله الموفق.

---

(١) أ: ذكرناه.

(٢) كذا في أ، وفي ب: أنه من خان الخلقَ في كلامه، ففي....الخ.

(٣) أ: فيه قائم.

(٤) لقد تبين أن هذه الحجة غير مطردة في الوعيد، بناء علىٰ أنه ليس خبرا، أو بناء علىٰ أنه خبر مقيد بالمشيئة.

(٥) كذا في أ، وفي ب: "...عاجزا عن فعل العبيد". وهي تصحيف.

(٦) أ: "وهو أن من جاز الخلف في كلامه، فأي كلام تكلم به، فإن احتمال الكذب فيه قائم، وإذا كان كذلك، فلا يمكن الجزم بموجب قوله، فيكون عاجزاً عن جعل العبيد جازمين بصدقه، والعجز علىٰ الله محال". وفي بعض النسخ المطبوعة: " وإذا ثبت هذا في الوعيد، ثبت الخلاف في الوعد، ويرتفع الوثوق عن وعده ووعيده وبعث الرسول، وهذا لا يقوله مسلم".
ومن الظاهر أن هذا يمكن أن يكون وجها آخر لبيان لزون انتفاء الكذب عن كلام الله تعالىٰ، وحاصله أن الكذب لو جاز في بعض كلامه، لجاز في جميعه، ولو جاز في جميعه، لاستحال أن يقدر الله تعالىٰ علىٰ جعل عباده يجزمون بصدقه، وعجز الله عنه ذلك محالٌ، لأن القدرة علىٰ ذلك ظاهرة بينة، وكل فرض أفضىٰ إلىٰ نقض الواضحات فهو باطل.
أقول: تبين مما ذكرناه أن لا مقايَسَةَ تامة بين الوعد والوعيد، إلا علىٰ القول بأن الوعيد خبر تام. وبخلاف ذلك فلا مساوة بين أحكامهما. وإذا لم تُسَلَّم المساواة، فلا يُسَلَّمُ ما ذكره الرازي ههنا من استلزام الخلف في الوعيد الخلف في الوعد، وإن صحّ ما بناه علىٰ أن الخلف في الوعد يستلزم العجز عن جعل المخلوقات يصدقون بجزم بمعنىٰ كلام الله تعالىٰ ويثقون به، والعجز عن هذا الأمر محال علىٰ الله تعالىٰ. فتأمل.

المسألة الأربعون
في نبوة نبيِّنا محمد ﷺ[1]

الدليل عليه[2]:

-هو أنَّ محمَّداً عليه السَّلام ادّعىٰ النُّبوة.

-وأظهر المُعْجِزة علىٰ وفق دعواه.

-وكلُّ مَنْ[3] كان كذلك، فهو نبي[4].

أما بيان أنه عليه السلام[5] ادعىٰ النبوة، فهو ثابت بالتواتر، والتواتر يوجب العلم القطعيّ.

وأما بيان أنّ محمدا صلىٰ الله عليه وسلم[6] أظهر المعجزة[7] علىٰ وفق دعواه:

---

(١) أ: في نبوة محمد ﷺ.

(٢) أ: والدليل.

(٣) كذا أ، وفي ب: ما.

(٤) أ: فهو رسول الله.

(٥) أ: أن محمدا ﷺ.

(٦) كذا في أ، وفي ب: أنه.

(٧) معجزات سيدنا محمد عليه السلام كثيرة شهيرة، أشهرها القرآن الكريم.

وقبل التوغل في هذا الدليل، لا بدّ من أن نبين وصفا مجملا عن المعجزة والإعجاز. فالمعجزة هي فعل من أفعال الله تعالىٰ، سميت معجزة لأنها فاقت السنن الثابتة التي جرت عليها عادة الله تعالىٰ في خلقه. وخرقتها خرجت عنها، وعندما نتكلم عن العادة لا نريد بها عادة البشر، بل تلك القوانين والسنن الكونية التي يسير عليها الكون الموجود. ومنها حدود قدرات البشر نفسها، لا ما اعتاده البشر وغيرهم من المخلوقات من أفعال، مما يبحث في أصول الفقه تحت اسم العرف والعادة التي تناط بها أحكامٌ شرعية.

=

وهو أنه انشقَّ له القمر في السماء بإشارته نصفين، وهذه معجزة ظاهرة ثابتة بالتواتر(١).

وأما بيان أنَّ هذا دليل علىٰ النبوة:

وذلك لأنه لو ظهرت المعجزة علىٰ يد الكذاب، لم يكن الله تعالىٰ قادراً علىٰ التمييز بين(٢) المدَّعِي الصادق الكاذب(٣).

=

ولو تصورنا العالم يسير مطردا علىٰ نحو معين دائما، لا ينقطع هذا الاطراد، إلا عندما يأتي نبي من الأنبياء، ويطلب منه قومه بإظهار خارق للعادة بالمعنىٰ السابق لإظهار صدقه، فيظهر الفعل الخارق للعادة عندئذ تلبيه لتلك الحاجة، فإن العقل ليدل دلالة ظاهرة علىٰ صدقه في دعواه النبوة. ووجه الدلالة ظاهر، فلا يمكن عقلا أن يظهر هذا الفعل الذي لا يتمكن إنسان ولا مخلوق من فعله في هذا الظرف تحديداً، وما دام لكل فعل فاعل، فإن فاعله هو الله تعالىٰ، أتىٰ به ليترتب عليه الدلالة علىٰ صدق النبي في دعواه النبوة. وهذا هو المقصود بكون دلالة خوارق العادات عادية ومع ذلك قطعية عقلاً.

فلو صحَّت حوادث إحياء الموتىٰ، وشق القمر، وشق البحر لموسىٰ عليه السلام وغيرها من المعجزات والخوارق المذكورة في الكتب السماوية، لكانت هذه الأفعال دلالات ظاهرة علىٰ صدق الأنبياء عليهم السلام. فهذا التلازم عادة لا يناقش فيه العقلاء، لظهوره، ولذلك يلجأ بعضهم لإعادة النظر في حصول تلك الخوارق فعليا، من ناحية تاريخية، فتراهم يشككون بذلك، أحيانا بناء علىٰ إنكار التواتر، وأحيانا أخرىٰ بناء علىٰ دعوىٰ أن القوانين الكونية قطعية لا يمكن انخرام طردها، وأي دعوىٰ علىٰ ذلك مكذوبة. فإذا أقمنا الدلالة علىٰ حقية إفادة التواتر العلم، وأنها متواترة، ثم أقمنا الدليل علىٰ أن السنن الكونية ليست حتمية، بطلت كل التشكيكات حول المعجزات ووجب الخضوع لدلالته علىٰ الصدق.

(١) هي واردة في الصحيح بدون تواتر.

(٢) كذا في أ، وفي ب: من.

(٣) أ: المدعي الكاذب والمدعي الصادق.

وعدمُ القدرة عجز، والعجز علىٰ الله تعالىٰ محالٌ[1].

---

(١) هذا الدليل يدلُّ لو كان المعجزة الدليل الوحيد علىٰ نبوة الأنبياء. وأما إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، فهو باطل، لأن المعجزة لما كانت دالة علىٰ الصدق، بطل إمكان ظهورها علىٰ يد الكاذب، فإن الدلالة نفسية، وما كان كذلك، أي ما كان دلالته نفسية، لا يكون دالا علىٰ نقيضين، فإن صحت دلالته علىٰ شقٍّ، بطلت دلالته علىٰ الآخر.

ويبين العلماء انحصار الدلالة في المعجزة بالوجه التالي: إن تصديق النبي لا يكون إلا بفعل، والفعل إما أن يكون معتادا، أو خارقا، للعادة، إن كان معتاداً، فلا وجه لحصر دلالته في صدق هذا النبي دون كونه دالا علىٰ صدق غيره، فبطل كون الفعل الدال علىٰ صدقه معتاداً، فوجب كونه غير معتاد، وهو الخارق للعادة الذي يسمىٰ معجزة مع التحدي.

فلو فرضنا إمكان ظهور المعجزة علىٰ يد الكاذب، فقد انسد باب إمكان الدلالة علىٰ صدق الأنبياء عليهم السلام بالنسبة لله تعالىٰ، وهذا هو التعجيز الذي يذكره الرازي.

هناك طرق أخرىٰ يستدلُّ بها علىٰ صدق الأنبياء، منها كمال الشريعة التي يجيء بها، ومنها كمال أحواله وتكميله أصحابه، ونحو ذلك، وهذه في الحقيقة تندرج من جهة من الجهات في خوارق العادات لو تؤمِّل فيها، لأنه لو كان غير نبي لما أمكن أن يفعل ذلك، وخصوصية كونه نبيًا، معناها أنه مؤيد من عند الله تعالىٰ معلّما ومرشداً من لدنه.

ومع ذلك فهذه الطرق يعسر علىٰ عامة الخلق أن يستدلوا بها علىٰ نبوته، لأن إدراك الكمالات في الجزئيات عسِرٌ علىٰ أكثر الخلق، ولذلك صرح بعض الأعلام ومنهم الرازي أن نحو هذه الطرق تنفع العلماء الكاملين لا جماهير الناس. والمقصود من الدلالة علىٰ صدق النبوة أن تكون عامة، وليست إلا المعجزات الظاهرة علىٰ النحو السابق، وكونها لكُمَّل الناس لا ينافي كونها دالةً في نفسها كما لا يخفىٰ.

وقد يقال إن إعجاز القرآن لا يظهر لعامة الناس، لأن إدراك إعجازه لا يمكن إلا للعلماء الراسخين، ولو كان كذلك لاستوىٰ هذا مع الطرق الأخرىٰ التي زعمتم كونها خاصة بالعلماء! والجواب: أنا لا نسلم أن إدراك أي وجه من وجوه الإعجاز مطلقا لا يمكن إلا للخاصة، بل يمكن للعوام أن يدركوا ذلك وعليهم النظر. وفيه تأمل. وقد يقال: سلمنا أن القرآن كذلك، ولا يضرنا لأن أعلام الخلق يقوم الإعجاز حجة عليهم، وقيام الحجة عليهم يصحح قيامها علىٰ غيرهم من التابعين. ولكن هذا ينافي كما يظهر عدم كفاية التقليد في هذا الباب. فليتأمل.

فثبت أنه ﷻ أرسل محمداً عليه السلام[1] بالحقِّ إلىٰ الخلق[2]، وهو رسول الله ﷺ إلىٰ كافة المكلفين من الشرق إلىٰ الغرب[3].

وإليه أشار قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨﴾[سورة سبأ:٢٨][4]، والله الموفق.

[ومن معجزاته ﷺ القرآن، وهو كتاب شريف بالغ في فصاحة اللفظ وفي [كثرة] فإن المباحث الإلهية واردة فيه علىٰ أحسن الوجوه، وكذلك علوم الأخلاق وعلوم السياسات، وعلم تصفية الباطن وعلم أحوال القرون الماضية.

ثم إن سيدنا محمدا ﷺ نشأ في مكة، وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والفضائل، وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية، وإنه ﷺ لم يسافر إلا مرتين، في مدة قليلة، ثم إنه لم يواظب علىٰ القراءة والاستفادة البتة. وانقضىٰ من عمره أربعون سنة علىٰ هذه الصفة.

ثم إنه بعد انقضاء الأربعين هر هذا الكتاب عليه.

وذلك معجزة قاهرة، لأن ظهور مثل ذلك الكتاب علىٰ مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم، لا يمكن إلا بإرشاد الله تعالىٰ ووحيه، وإلهامه، وهذا هو المراد من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾[سورة البقرة:٢٣]، أي: من مثل محمد ممن عدِم القراءة والمطالعة والاستفادة من العلماء.

---

(١) أ: صلىٰ الله عليه وسلم.

(٢) أ:...الخلق كافة.

(٣) أ: من المشرق والمغرب.

(٤) في بعض النسخ المطبوعة هنا استشهاد بآية أخرىٰ مع الآية المذكورة:، وهي قوله تعالىٰ:﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[سورة الأنبياء:١٠٧].

وهذا وجه قويٌّ وبرهان ظاهر[1]].

---

(١) هذه الفقرات في بيان وجه إعجاز القرآن زيادة من أ، لم أجدها في غيرها من النسخ.

المسألة الحادية والأربعون
في المعاد[1] والحشر[2]

وهو أنه[3] ﷻ يحيي الخلائق بعد الموت، ويثيب أهل الطاعة، ويعاقب أهل المعصية[4].

---

(١) المراد بالمعاد: أن يعيد الله تعالىٰ خلق البشر والمكلفين في يوم القيامة، فيحاسبهم علىٰ أعمالهم بعد موتهم وانتهاء مدة الحياة الدنيا. وقد زعم بعض المتفلسفة أن المعاد باطل عقلا، أي زعموا أن الشيء إذا عدم، فيستحيل إعادة إيجاده، مرة أخرىٰ، ولا دليل ظاهر لهم علىٰ هذه الدعوىٰ، وكل ما قالوه مجرد ظنون ضعيفة.
والظاهر أن القادر علىٰ الخلق ابتداء، قادر علىٰ إعادة إيجاد ما خلقه. ولا يشترط في الإعادة إعادة الزمان نفسه والأعراض نفسها التي كان متلبسا بها، ليقال إن هذا محال، فإن الأعراض كلها متشابهة يغني بعضها عن بعض، وما نريده بالمعاد لا عن طريق نفس الأعراض التي كانت موجودة أولا، هذا كله علىٰ فرض استحالة إعادتها.
وبعضهم زعم أن المعاد محال لأن الأرواح لا نهاية لها، وإعادتها مع أجسامها يستلزم أبعادا لا نهاية لها وهو محال. والجواب: أنا لا نسلم أن الأرواح لا نهاية لها، فكذلك أجسامها.

(٢) المراد بالحشر جمع الناس والمكلفين جميعا في مكان واحد بعد تبديل الأرض بصورة أخرىٰ غير الصورة التي نراها عليها.

(٣) أ: وأنه تعالىٰ.

(٤) في بعض النسخ المطبوعة هنا: "أجمع الرسل عليهم السلام علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يبعث الخلائق بعد الموت في يوم معلوم، فيثيب أهل الطاعة، ويعاقب أهل المعصية، والدليل عليه صدق الرسل، والكتب الإلهية ناطقة بهذا".
أقول: الدليل علىٰ المعاد من شقين، أو فلنقل من مرحلتين، الأولىٰ إثبات إمكان المعاد عقلا، والثانية إثبات النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأن الله تعالىٰ سيعيد المخلوقات مرة أخرىٰ. وذلك لأنا بينا أن الدليل علىٰ وقوع الممكنات ليس العقل المحض، بل هو الخبر والعيان. ولذلك لجأ الرازي إلىٰ الإجماع لإثبات وقوع المعاد، والأخبار التي وصلتنا عن الأنبياء عليهم السلام بأن الله تعالىٰ سيعيد البشر ويخلقهم في يوم القيامة متواترة، لا مجال للتشكيك فيها.

ويدلُّ[1] عليه هو أنه ثبت أنه ﷻ عالم قادر[2]، فإذا مات زيد صار[3] ترابـًا، وبقي حصول بعض أجزاء ذلك التراب في قعر البحر، وحصول بعضها فوق الجبال[4].

فلما علِمَ الله تعالىٰ بعلمه القديم أنَّ الجزء الفلاني الذي هو في قعر البحر، وهو قلب زيد المطيع، والجزء الفلاني الذي هو علىٰ رأس الجبل الفلاني، دماغ عمرو العاصي.

وثبت: أنه قادر علىٰ كلِّ الممكنات، فيكون قادرا علىٰ تركيب تلك الأجزاء علىٰ الهيئات التي كانت موجودة حال الحياة[5].

فإذا ثبت أنَّ الصانع قادر علىٰ بعث الأموات، وحشر الأجساد[6]بدليل قوله تعالىٰ[7]:﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[سورة يس:٧٩][8].

---

(١) أ: والدليل.

(٢) أ: وهو أنه ثبت أنه سبحانه قادر عالم.

أقول: هذا شروع في بيان الدليل العقلي علىٰ إمكان المعاد.

(٣) أ: وصار.

(٤) أ: وبقي شيء من أجزاء ذلك التراب في قعر البحر، وشيء فوق الجبال.

(٥) وهذه الهيئة هي المرادة بالمعاد.

(٦) ما بينهما من أ. وفي غيرها: ثبتت إعادة الأجسام.

(٧) أ: وإليه أشار قوله تعالىٰ.

(٨) قال تعالىٰ:﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾[سورة يس:٧٧-٨٣]، أي إن الذي خلق الخلق جميعا لا من شيء، لقادر علىٰ إعادة خلقهم بعد موتهم، أو =

والله الموفق[1].

=

بعد فنائهم، ولا ريب في أن التشكيكات التي يثيرها المنكرون للبعث لا قيمة لها، إن هي إلا سراب بقيعة. ولذلك قال الله تعالىٰ:﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾[سورة الروم:٢٧]. فمن أنشأ المخلوقات أول مرة لا من شيء، قادر علىٰ أن يعيد إنشاءها مرة ثانية من شيء. بل هذا في عرف البشر وتصوراتهم، أهون عليه، ولكن في حقه جل شأنه هما سيان، لا يقال: هذا أهون من هذا بالنسبة لقدرته، وقدرة الله تعالىٰ هي هي لا تغير فيها، والمادة التي أحدثها أول مرة، قابلة لكل صورة أخرىٰ من صور الخلق، فلا يتصور مانع عقليٌّ ولا عاديٌّ أصلا من إعادة الخلق.

(١) ليست في أ.

المسألة الثانية والأربعون
في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
لأن الأنبياء معصومون من جميع المعاصي[1]

والدليل عليه:

هو أن ﷻ أمر المكلفين بمتابعة الرسول ﷺ[2]، وقال[3] الله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: ٣١][4].

---

(١) أ: لأن الأنبياء معصومون من جميع المعاصي قبل البعثة وبعده.

(٢) زيادة من أ.

(٣) أ: فقال ﷻ.

(٤) قال الخازن في تفسيره: "نزلت في اليهود والنصارىٰ حيث قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية، فعرضها رسول الله ﷺ عليهم فلم يقبلوها. وقال ابن عباس: وقف رسول الله ﷺ علىٰ قريش وهم في المسجد الحرام وقد نصبوا أصنامهم وعلقوا عليها بيض النعام وجعلوا في آذانها الشنوف وهم يسجدون لها فقال: يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة أبيكم إبراهيم وإسماعيل فقالت قريش: إنما نعبدها حبا لله لتقربنا إلىٰ الله زلفىٰ فنزلت هذه الآية. وقيل: إن نصارىٰ نجران قالوا: إنما نقول هذا القول في عيسىٰ حبا لله وتعظيما له! فأنزل الله (قُلْ) يا محمد (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ) فيما تزعمون (فاتَّبِعوني يُحْبِبْكُمُ الله) لأنه قد ثبتت نبوة محمد ﷺ بالدلائل الظاهرة والمعجزات الباهرة فوجب علىٰ كافة الخلق متابعته.

والمعنىٰ قل: إن كنتم صادقين في ادعاء محبة الله فكونوا منقادين لأوامره مطيعين له فاتبعوني، فإن اتباعي من محبة الله تعالىٰ وطاعته. وقال العلماء: إن محبة العبد لله عبارة عن إعظامه وإجلاله وإيثار طاعته واتباع أمره ومجانبة نهيه، ومحبة الله للعبد ثناؤه عليه ورضاه عنه وثوابه له وعفوه عنه فذلك قوله تعالىٰ: (وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ) يعني أن من غفر له فقد أزال عنه العذاب (وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) يعني أنه تعالىٰ يغفر ذنوب من أحبه ويرحمه بفضله وكرمه، ولما نزلت هذه الآية قال عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين لأصحابه: إن محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارىٰ عيسىٰ ابن مريم فأنزل الله عز وجل: (قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ) يعني أن طاعة الله متعلقة بطاعة رسول الله ﷺ فإن

=

ولو أنهم كانوا يرتكبون المعاصي[1]، لكان الأمر بمتابعتهم أمراً بالمعصية[2]، وأنه لا يجوز، فثبت أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من جميع الذنوب في جميع الأيام حال النبوة[3].

=

طاعته لا تتم مع عصيان رسول الله ﷺ ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه: كل أمر أو نهي ثبت عن رسول الله ﷺ جرىٰ ذلك في الفريضة واللزوم مجرىٰ ما أمر الله به في كتابه أو نهىٰ عنه، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: فإن طاعتكم لمحمد ﷺ طاعتكم لي، فأمّا أن تطيعوني وتعصوا محمدا فلن أقبل منكم".

وقال البيضاوي: "المحبة ميل النفس إلىٰ الشيء لكمال أدركته فيه، بحيث يحملها علىٰ ما يقربها إليه. والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا لله، وأن كل ما يراه كمالا من نفسه أو غيره، فهو من الله وبالله وإلىٰ الله، لم يكن حبه إلا لله وفي الله، وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه إليه، فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول في عبادته والحرص علىٰ مطاوعته".

(١) أ: المعصية.

(٢) قد يقال علىٰ هذا الدليل: أنه لا يمنع أن يعصوا وينبههم الله تعالىٰ علىٰ أنهم عصوه، فيتوبوا، فيكون الناس مأمورين باتباعهم في التوبة لا في المعصية. فليس كل فعل صدر عنهم يؤمر الناس باتباعهم فيه إلا ما ثبت أنه غير معصية. وهذا الكلام لا يعارضه إلا أن الأمر باتباع الأنبياء عامٌّ غير مخصص بما لم يعصوا فيه، فالظاهر أنهم لا يعصون أصلاً.

(٣) أ: "معصومون من جميع الذنوب والآثام". وفي بعض النسخ المطبوعة: وإذا بطل في حقه عليه السلام، بطل في حقِّ الأنبياء عليهم السلام، إذ لا قائل بالفرق.
فثبت: أنَّ الأنبياء معصومون من جميع الذنوب.

المسالة الثالثة والأربعون
في أنَّ الرسل عليهم السلام
أفضل من الملائكة عليهم السلام

والدليل عليه:

أنه ﷻ أمر جميع(1) الملائكة بالسجود لآدم، حيث قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾[سورة البقرة: ٣٤](2).

ولولا أنه أفضل منهم، لما أمرهم الله تعالىٰ بالسجود له، لأنَّ(3) أمر الفاضل بتعظيم(4) المفضول والسجود له لا تليق بالحكمة(5).

---

(١) زيادة من أ.

(٢) قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾[سورة البقرة:٣٤]. وقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾﴾[سورة الإسراء:٦١]. وقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّـٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾﴾[سورة الكهف:٥٠]. وقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾﴾ [سورة طه:١١٦].

(٣) ب: لأنه.

(٤) أ: لتعظيم.

(٥) أ: "فلولا أنه أفضل منهم، لما أمرهم، لأن أمر الفاضل لتعظيم المفضول والسجود له لا تليق بالحكمة".

أقول: الحكمة ظاهراً، أن يسجد الأقل شأنا للأعلىٰ، لا العكس. هذا هو المشهور. ولكن يرد علىٰ ذلك أن الله تعالىٰ لا يجب عليه فعل ما هو الحكمة ظاهراً، لكن يجاب عنه، بأنه وإن جاز أن يفعل ما ليس علىٰ قانون الحكمة، إلا أنه ما ههنا يظهر أنه علىٰ قانونها، ولذلك قال إبليس (أأسجد لمن خلقتَ طينا)، وقال (قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك، قال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين)[الأعراف:١٢]. ولكن يعارضه أن هذا قياس فاسد،
=

الوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب: أن الله تعالىٰ ذكر في حقِّ(١) محمد عليه السلام: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[سورة الفتح:٨](٢)، وقوله تعالىٰ:﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[سورة الأنبياء:١٠٧](٣)، والملائكة

=

فاعتقاده أن المخلوق من النار أفضل لا دليل عليه، والأعظم من ذلك، ألا يطيع الله تعالىٰ بعدما أمره، وهو الأهمّ مطلقا، واعتقاده الكامن بتخطيء الله تعالىٰ في حكمه وأمره، إذ لما عارضه كان كمن يقول له: أمرك مخالف للحكمة، فأنا من نار، والمفروض أن لا أسجد له. وأنت أمرتني بالسجود له، ولذلك أنا أخالفك، وهذا الاستنتاج فيه نسبة الخطأ لله تعالىٰ.

فإن قيل: إن الحكمة لا يجب علىٰ الله تعالىٰ اتباعها، قلنا: الله لا يخالف الحكمة، كما هو معتقد الماتريدية وكثير ممن وافقهم. وأما علىٰ اعتقاد أنه لا يلزم اتباع الحكمة، فأكثرهم قالوا لا يفعل إلا ما فيه حكمة، فالحكمة متحققة في الحالتين، ولكن في الأولىٰ من ناحية تأصيلية وعملية، والثانية عملية فقط. ولذلك احتج الرازي بالحكمة إجمالاً. ولا يلزمه القول بالتحسين والتقبيح العقليين. فليتأمل.

(١) زيادة من أ.

(٢) قال تعالىٰ:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾[سورة الأحزاب:٤٥-٤٦]، قال ابن عباس: يريد علىٰ أمتك وجميع الأمم. وقال مقاتل: "شاهدًا علىٰ هذه الأمة بتبليغ الرسالة، ومبشرًا بالجنة والنصر في الدنيا لمن صدقك وآمن بك"، وأما نذيرا أي منذرا بالنار لمن كفر بك وكذبك. وقال الخازن: "(يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً) أي للرسل بالتبليغ وقيل شاهدا علىٰ الخلق كلهم يوم القيامة (وَمُبَشِّراً) أي لمن آمن بالجنة (وَنَذِيراً) أي لمن كذب بالنار (وَداعِياً إِلَىٰ اللهِ)".

(٣) قال تعالىٰ:﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ ﴿١٠٦﴾ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٨﴾ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۖ وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ ﴿١٠٩﴾﴾[سورة الأنبياء:١٠٤-١٠٩]. قال عبد القاهر الجرجاني في درج الدرر:"كونه رحمة لنا شيء لا يخفىٰ، ولكفار قريش فمن حيث قوله: (وَما كانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ)

=

عليهم السلام من العالمين، [فمحمد عليه السلام رحمة لهم[1]، فيلزم أن يكون أفضل منهم[2]].

الوجه الثالث: في بيان هذا المقام، قوله ﷻ:﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[سورة آل عمران:٣٣]، [والملائكةُ من العالمين[3]]،[فيلزم أنه اصطفاه[4] عليهم[5]].

فثبت: بهذه الوجوه أنَّ الأنبياء عليهم السلام أفضلُ من الملائكة عليهم السلام.

=

[الأنفال:٣٣]، ولأهل الذمّة فإيجابه حمايتهم والذبّ عنهم، ولأهل العرب وأئمة الضلال فمن حيث تخفيفه عنهم بمحو سنّتهم السيئة، ومحوها لولا هو ودعوته تتضاعف عليهم أوزارهم بإضلالهم الناس كافّة".

قال الجصاص في أحكام القرآن: "وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك من الآي: خطاب لجميع الأمة، كما كان النبي ﷺ مبعوثا إلىٰ جميعها: من كان منهم موجودا في عصره، ومن جاء بعده، قال الله تعالىٰ: (إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلىٰ الله بإذنه وسراجا منيراً)، وقال تعالىٰ: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وما أحسب مسلما يستجيز إطلاق القول بأن النبي ﷺ لم يكن مبعوثا إلىٰ جميع الأمة أولها وآخرها، وأنه لم يكن حجة عليها وشاهدا وأنه لم يكن رحمة لكافتها".

(١) هذه العبارة مخلوطة في ب في أثناء الوجه الثاني. ففي الوجه الثاني والثالث خلط في ب، وفي أ، وفقناها كما ترىٰ، ليستدَّ المعنىٰ.

(٢) كذا في أ، وفي ب: "في أنه سبحانه اصطفىٰ لهؤلاء عليهم السلام، فمحمد عليه السلام رحمة لهم"

(٣) كذا في أ. ومرَّ ما في ب.

(٤) في ب: اصطفاهم، وهي تصحيف ظاهر.

(٥) ليس في أ.

المسألة الرابعة والأربعون
في أنَّ العُصاةَ من أهل الشهادة[1]
لا يخلدون في النار[2]

ويدلُّ عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾[سورة النساء:٤٨][3].

---

(١) أ: الشهادتين.

(٢) كذا في النسختين، وفي نسخة التراث المطبوعة: "لا يخلدون في النار أبداً"، وهي جيدة ولها وجه دقيق.

أقول: أهل السنة يقولون: إن أهل المعاصي لا يخلدون في النار أبداً، ولم يقولوا: إنهم لا يدخلونها، بل قالوا إن دخلوها فإنهم لا يخلدون فيها. وهو قول عدل موافق لما جاء في النصوص الصريحة الظاهرة.

والمعتزلة قالوا: إن مات الإنسان علىٰ الكبيرة خلد في النار، وإن لم يكفر، فإنه لا يخلد في الجنة إلا إذا مات غير عاصٍ. فلو قلنا العاصي غير مؤمن، فلا نقول إنه كافر، بل غير كافر، ولكنه مخلد في النار. فأعطوا العاصي حكم أهل الكفر.

والخوارج لما حكموا بخلود العصاة في النار، حكموا بكفرهم، أوْ لك أن تقول: لما حكموا بكفرهم خلدوهم في النار. فاشتركوا مع المعتزلة في الحكم وهو تخليد العاصي في النار.

(٣) قال تعالىٰ:﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يَشۡتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِأَعۡدَآئِكُمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرٗا ﴿٤٥﴾ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٤٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلۡنَا مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ أَوۡ نَلۡعَنَهُمۡ كَمَا لَعَنَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلسَّبۡتِۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولًا ﴿٤٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾[سورة =

=

النساء:٤٤-٤٨]، في هذه الآيات تحذير إلىٰ الناس جميعا وخصوصا إلىٰ أهل الكتاب إن لم يؤمنوا برسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فإنهم يموتون كفارا، ويترتب عليهم العذاب الذي لا يغفره الله تعالىٰ. قال الخازن: "قال ابن جرير الطبري: معناه يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا فإن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. فعلىٰ هذا يكون في الآية دلالة علىٰ أن اليهودي يسمىٰ مشركا في عرف الشرع.

وقيل: إن الآية نزلت في وحشي وأصحابه، وذلك لما قتل حمزة رضي الله عنه ورجع إلىٰ مكة ندم هو وأصحابه، فكتبوا إلىٰ رسول الله ﷺ: إنا ندمنا علىٰ ما صنعنا، وأنه ليس يمنعنا عن الإسلام إلّا أنا سمعناك بمكة تقول:﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ۝٦٩﴾[سورة الفرقان:٦٨-٦٩]، وقد دعونا مع الله إلها آخر وقتلنا النفس التي حرم الله، وزنينا، فلولا هذه الآيات لاتبعناك، فنزلت:﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٧٠ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ۝٧١﴾[سورة الفرقان:٧٠-٧١]، فبعث بهما رسول الله ﷺ إليهم، فلما قرؤوهما كتبوا إليه إن هذا شرط شديد، ونخاف أن لا نعمل عملا صالحا، فنزلت:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾[سورة النساء:٤٨]، فبعث إليهم فبعثوا إنا نخاف أن لا نكون من أهل المشيئة فنزلت:﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[سورة الزمر:٥٣]. فبعث بها إليهم فدخلوا في الإسلام، ورجعوا إلىٰ النبي ﷺ، فقبل منهم، ثم قال: لوحشي أخبرني كيف قتلت حمزة؟ فلما أخبره قال: ويحك غيب وجهك عني. فلحق بالشام، فكان به إلىٰ أن مات".

والآيات عموما تردُّ كما قال الخازن علىٰ **المعتزلة والقدرية حيث قالوا: لا يجوز في الحكمة أن يغفر لصاحب كبيرة. وعند أهل السنة أن الله تعالىٰ يفعل ما يشاء لا مكره له ولا حجر عليه.**

ظاهر هذه الآية منع المغفرة لمن مات وهو كافر، وإرجاء ما سوىٰ ذلك لله تعالىٰ، إن شاء غفر، وإلا عذب.

الحجة الثانية: قوله تعالىٰ:﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾[سورة الزمر:٥٣].

الحجة الثالثة: قوله تعالىٰ:﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[سورة الرعد:٦]، الآية(١).

الحجة الرابعة: قال عليه السلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان"(٢).

أما قوله تعالىٰ(٣): ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[سورة النساء:٩٣](٤).

(١) ليست في أ. والآية مذكورة إلىٰ قوله تعالىٰ (علىٰ ظلمهم)، فأكملناها في المتن، مع الإشارة.

(٢) في سنن الترمذي [٢٥٩٨]: عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان قال أبو سعيد فمن شك فليقرأ (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) قال: هذا حديث حسن صحيح.

وذكره الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الكبر(٣/ ٥٣٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وفي معناه أحاديث كثيرة تؤكد أن من كان لديه الإيمان فإنه لا ريب خارج من النار، ولو بعد حين، وأنه لا يخلد في النار المؤمنون.

(٣) أ: فأما قوله تعالىٰ.

(٤) هنا في مطبوعة التراث: "والقتل معصية، فأخبر بخلوده في النار، والمعاصي مشتركة من حيث المعاصي، وإذا جاز في البعض فكذلك في الجميع". وهو توجيه جيد للاستدلال، وليس في أ، ب.

أقول: ظاهر الآية يدلُّ علىٰ أن القاتل يخلد في النار، ولا تقبل له توبة، ولكنها محمولة علىٰ من قتله مستحلاً لقتله، ولم يتب من ذلك، وبناء علىٰ ظاهرها قال جماعة من أهل السنة إن توبة القاتل العمد لا تقبل، ولكن الجمهور علىٰ أنها تقبل، لما سبق من الآيات ولقوله تعالىٰ =

=

لقوله تعالىٰ: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا) [طه: ٨٢]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "من مات لا يشرك بالله شيئا، دخل الجنة".

وقال الجرجاني في درج الدرر: "(ومن يقتل مؤمنا متعمداً) علىٰ سبيل الاستحلال، لأنها نزلت في شأن مِقْيس بن ضُبابة.

وذلك أن بني النجار قتلوا أخاه هشام بن ضُبابة خطأ، فذكر ذلك لرسول الله - ﷺ - فبعث الفهري معه إلىٰ بني النجار ليوفوه دِيَة أخيه، فذهب الفهري معه فأدّىٰ الرسالة، وأخذ له الدِّيَة ورجعا جميعًا، فلما كان ببعض الطريق، أنف مقيس من الاقتصار علىٰ الدِّيَة، وحدثته نفسه بقتل الفهري رسولِ رسول الله فقتله، وقال:

قتلتُ به فهرًا وحملتُ عقله ... سَراةَ بني النّجّارِ أربابِ فارِعِ
فأدركت ثأري واضطجعت موسّدًا ... فكنت إلىٰ الأوثان أول راجع

فأنزل الله الآية في شأنه وهذا سبب مروي فصار كالمتلو فوجب تعليق الحكم به".

وذكر الإمام الرازي هذا الاستدلال (١٠/ ١٨٩) ناقلا إياه عن الواحديّ، ثم قال إنه ضعيف: "وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فاذا ثبت ان اللفظ الدال علىٰ الاستغراق حاصل، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم، فيسقط هذا الكلام بالكلية".

ونقل الإمام الرازي أيضا وجهاً آخر للواحدي في تفسير الآية قال إنه خير مما قرره غيره من المفسرين وحاصله: "والثاني أن قوله (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) معناه الاستقبال أي انه سيجزىٰ بجهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا أنه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين، فهذا حاصل كلامه"، وردَّ عليه بقوله (١٠/ ١٩٠): "وأما الوجه الثاني من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد؛ لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر، فاذا جوز علىٰ الله الخلف، فيه فقد جوز الكذب علىٰ الله وهذا خطأ عظيم، بل يقرب من أن يكون كفراً، فان العقلاء أجمعوا علىٰ انه تعالىٰ منزه عن الكذب، ولأنه إذا جوز الكذب علىٰ الله في الوعيد لأجل ما قال إن الخلف في الوعيد كرم، فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلىٰ الطعن في القرآن، وكل الشريعة. فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء". ومن الظاهر أن الرازي بنىٰ كلامه ذلك علىٰ ما اختاره في غير موضع من أن الوعيد خبر، والخلف فيه كذب، كغيره من الأخبار، وهذا ليس مختار جمهور العلماء، ولذلك لا يلزم الواحديّ ما ألزمه به الرازي هنا. تأمل.

فالجواب[1] عنه: هو أنَّ صيغة مَنْ، وإن كانت ظاهرة في العموم، إلا أنه ليس بقطعيٍّ، والتمسك في المسألة القطعية[2] لا بالدليل القطعيّ باطل[3].

الجواب[4] الثاني: وهو أنه ﷺ قال: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾[سورة الزلزلة:٧-٨]. والتمسك بالآية [قطعيٌّ و[5]] هو أنَّ العبد إذا حضر المحشر، ويصل إليه، ومعه الإيمان مقدَّمٌ، والخير والطاعة

---

(١) كذا في أ، وفي ب: والجواب.

(٢) ب: القطعيّ. وفي أ: والتمسك بالدليل الظنيّ في مسألة القطعيّ باطل.

(٣) قال الرازي في تفسيره (١٠/ ١١٠) عند قوله تعالىٰ:﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَنُدۡخِلُهُمۡ ظِلّٗا ظَلِيلًا ۝٥٧﴾[سورة النساء:٥٧]:"وثانيها: أنه تعالىٰ وصفها بالخلود والتأبيد، وفيه رد علىٰ جهم بن صفوان حيث يقول: إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان. وأيضا أنه تعالىٰ ذكر مع الخلود التأبيد، ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد، لزم التكرار، وهو غير جائز، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع، وإذا ثبت هذا الأصل، فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالىٰ: (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا) (النساء ٩٣) علىٰ أن صاحب الكبيرة يبقىٰ في النار علىٰ سبيل التأبيد، لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد". وقوله إن الخلود أصلاً للمكث الطويل أعمّ من أن يكون مع التأبيد أو لا، فإن أكد بالتأبيد كان نصا، وإلا احتمل الأمرين، صحيح، ولذلك فلا يجوز تقديم هذه الآية علىٰ ما يدلُّ علىٰ عدم تخليد المؤمن العاصي ولو كان بالقتل. وهذا يوضح قوله ههنا: إن الآية ظنية لا قطعية، فتأمل.

(٤) زيادة من أ.

(٥) أ: "والتمسك بالآية قطعيٌّ، والجواب الثالث أن العبد إذا حضر..الخ"، فعدَّ هذا جوابا ثالثا، وهو في الأصح توجيه الاحتجاج بالآية، كما في النسخة الثانية. فأخذنا كلمة قطعي منها وزدناها في هذا الموضع.

والمعصية مؤخرٌ، لزم بحكم هذه الآية أن يصل إليه أثر[1] الخير والشر والطاعة والمعصية.

فإما أن يصل إليه أولاً ثواب الطاعة ثم يدخل النار، فهو باطل بالإجماع.

وإما أن يصل إليه[2] عقاب المعصية أولاً ثم يدخل الجنة، فهو الحق.

فثبت بهذه الوجوه[3]: أن العصاة من أهل الإيمان لا يخلدون في النار.

والله الموفق.

---

(١) زيادة من أ.

(٢) زيادة من أ.

(٣) ليست في أ.

وفي النسخة أ: "والجواب الثالث أن العبد إذا حضر المحشر، ومعه الخير والإيمان والطاعة والعصيان، لزم بحكم هذه الآية أن يصل إليه أثر الخير والشر والطاعة والمعصية، فإما أن يصل إليه أولا ثواب الطاعة، ثم يدخل النار، فهو باطل بالإجماع، وإما أن يصل إليه عقاب المعصية فيدخل الجنة، فهذا هو الحق، فثبت بهذه أن العصاة من أهل الإيمان لا يخلدون في النار" فجعل هذا الكلام جواباً ثالثاً، وهو وجه التمسك بالآية كما هو ظاهر.

المسألة الخامسة والأربعون
في أنَّ شفاعة محمد عليه السلام
مقبولة في حق عصاة(١) أمته يوم القيامة(٢)

والدليل عليه:

هو أن الله تعالىٰ أمر النبي علي السلام بالاستغفار حيث قال:﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾[سورة محمد:١٩](٣).

---

(١) أ: "المسألة الخامسة والأربعون في شفاعة سيدنا محمد ﷺ، وهو أنَّ شفاعته مقبولة في حق العصاة من أمته يوم القيامة".

(٢) أجاز أهل السنة الشفاعة في رفع الدرجات وفي تخفيف العذاب أو العفو عنه وإسقاطه، فكل ذلك جائز إذا لا يجب شيء علىٰ الله تعالىٰ، لا الثواب ولا العقاب. وأما المعتزلة فقصروا الشفاعة في رفع الدرجات بعد تحقق الثواب بالقدر العادل المتساوي، أما إسقاط العذاب فلم يجيزوه. والظاهر نظراً للآيات والأحاديث المتكاثرة أنه جائز. ولا يمنع العقل منه.

(٣) قال تعالىٰ:﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ ١٩﴾[سورة محمد:١٩]، قال الرازي (٥٨/٣): "قد بينا في تفسير قوله تعالىٰ: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ)[البقرة:٣] أن صاحب الكبيرة مؤمن وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً ﷺ استغفر لهم، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالىٰ قد غفر لهم، وإلا لكان الله تعالىٰ قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه، فيصير ذلك محض التحقير والايذاء، وهو غير لائق بالله تعالىٰ، ولا بمحمد ﷺ، فدل علىٰ أن الله تعالىٰ لما أمر محمداً بالاستغفار لكل العصاة، فقد استجاب دعاءه، وذلك إنما يتم لو غفر لهم، ولا معنىٰ للشفاعة إلا هذا".

وظاهر هذه الآية قد يتوهم منه إثبات أن رسول الله عليه السلام يذنب، وأنه مأمور بالاستغفار من الذنب، ولكن حتىٰ لو ثبت هذا الظاهر فإن ذنب الرسول قد يكون من المنزلة الفاضلة التي كان عليها بالنسبة لما هو عليه في الحال التالي، فإنه دائما في ترقٍّ، فكل ما يصل إليه يكون أفضل مما قبله فيستغفر مما قبله. ورسول الله عليه الصلاة والسلام يفعل الطاعات ولا يقع في الذنوب والمعاصي.

=

فلزم[1] أن يغفر الله تعالىٰ لمن استغفر له النبي عليه السلام.

[لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ ۝٥﴾[سورة الضحى:٥][2]]، فثبتت الشفاعة.

وأما الخبر فقوله[3] عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي[4]".

=

وقد يتأول الذنب علىٰ ما كان منه إن وقع قبل النبوة، ولكنه قبل النبوة لم يكن مكلفا بشريعة أحد من الأنبياء عليهم السلام، فكيف يكون مذنبا، ولا يتمشىٰ ذلك إلا علىٰ قول من يقول إنه كان مكلفا بشريعة أحد الأنبياء، وأذنب!

وقد يقال إن هذا مذكور علىٰ سبيل أن كان ما تخيلته ذنبا من قبل ومن بعد فهو مغفور لك قال تعالىٰ: ﴿لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ۝٢﴾[سورة الفتح:٢]، وقد روىٰ أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: « إِنِّي أَسْتَغْفِرُ الله تَعَالَىٰ، وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، فِي كُلِّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ ». قال الخازن: "وقيل المراد منه ما كان من سهو وغفلة، وتؤول؛ لأن النبي ﷺ لم يكن له ذنب كذنوب غيره، فالمراد بذكر الذنب هنا: ما عسىٰ أن يكون وقع منه من سهو، ونحو ذلك، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فسماه ذنبـًا. فما كان من هذا القبيل وغيره فهو مغفور له".

وقد يقال إن ذلك علىٰ مذهب من يقول بجواز الصغائر علىٰ الأنبياء عليهم السلام.

وكما قال تعالىٰ للنبي الكريم: فاعلم أنه لا إله إلا الله، وهو عالم به، فما المانع أن يقال له واستغفر لذنبك، وهو غير مذنب! وقد قيل إنه خوطب به والمراد به أمته.

وعلىٰ كل حال: فإن الاستغفار المذكور من الآية سبب معتبر للمغفرة عند الله تعالىٰ، ومن يستغفر له الرسول الكريم فإنه مغفور الذنب كما هو ظاهر الآية، وهو محل البحث ههنا.

(١) كذا في أ، وفي ب: لزم.

(٢) زيادة من أ.

(٣) أ: الأخبار فقوله صلىٰ الله عليه وسلم. ب: الخبر قوله.

(٤)رواه الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه برقم [٢٤٣٥]، وفي السنن الكبرىٰ للبيهقي [١٦٢٥٦]. وفي المعجم الأوسط للطبراني عن ابن عباس [٤٧١٣] بلفظ: "ادخرتُ شفاعتي لأهلِ الكبائرِ من أمتىٰ يوم القيامة".

المسألة السادسة والأربعون

في أنَّ العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي البدنية(١)

كشرب الخمر(٢) والزنا والقتل [بغير حقٍّ(٣)] وغيرها [ما لم يستحلها، خلافا للحرورية(٤)].

وقالت المعتزلة: يخرج(٥) من حدِّ(٦) الإسلام، ولا يدخل في حدِّ الكفر(٧).

ويدل علىٰ بطلان مذهبهم وجوه:

الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾[سورة البقرة:١٧٨](٨).

---

(١) أ: المعاصي البدنية. ب: المعاصي الدنية.

(٢) كذا في أ، وفي ب: كالخمر.

(٣) ليست في أ.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من أ.

(٥) أ: إنه يخرج.

(٦) ليست في أ، وكذا الموضع التالي.

(٧) والمعتزلة قالوا ذلك بناء علىٰ إثباتهم المنزلة بين المنزلتين، وهي أن فاعل الكبيرة ليس بمسلم ولا كافر، ويعامَل في الدنيا معاملة المسلم، ولكنه في الآخرة خالد في النار، لا يخرج منها أبداً. وأما الخوارج فقد كفروا فاعل الكبيرة، وبعضهم كفر فاعل المعصية مطلقاً.

(٨) قال تعالىٰ:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾[سورة البقرة:١٧٨].
القصاصُ: المماثلةُ في الجراحِ والدِّيات، وأصلُه من قَصَّ الأثَرَ: إذا تبعَهُ، وهو أن يُفعل بالجاني مثلُ ما فَعل. وقيل: هو مأخوذ من القصّ وهو القطع، يقال: قصصت ما بينهما.

=

فبيَّن أنَّ[1] القاتل بغير حقٍّ مؤمنٌ، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن[2]، لا يكفر ولا يخلد في النار[3].

الحجة الثانية: قوله تعالىٰ:﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾[سورة الأنعام:٨٢]، الآية[4].

=

والآية ظاهرة في أن القاتل لا يكون كافراً، لأنه سماه مؤمنا، ومن المؤمنين، وسمىٰ غيره من المسلمين إخوانا له، فهو ما زال مؤمناً، ولكنه عاص يجب عليه العقوبة المعينة. فبمعصية القتل لا يخرج من الإيمان للكفر، والعفو مندوب إليه لأنه أليق بمن بقي علىٰ الإيمان مع ما ارتكبه من المعصية والتجاوز.

(١) أ: فسُمّي، كذا ضبطت في النسخة ويمكن أن تقرأ: فسَمَّىٰ.

(٢)زيادة من أ.

(٣) العبارة الأخيرة ليست ي أ.

(٤) ذكر في النص إلىٰ قوله تعالىٰ: (بظلم) فأكملناها لقوله: الآية.

زعم المعتزلة أن الظلم باق علىٰ إطلاقه، فيشمل المعصية دون الكفر، وبناء علىٰ ذلك فإن المؤمن غير آمن علىٰ نفسه ولذلك فهو غير ناج! وهذا استدلال غير قويم، فإن الظلم قد فسر في الحديث بأنه الكفر، قال ابن عجيبة: "ولمَّا نزلت الآية أشفق منها أصحاب رسول الله ﷺ، فقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ لأنهم فهموا عموم الظلم؛ فقال رسول الله ﷺ: "ليس ما تظنون، إنما هو ما قال لقمانُ لابنه: (يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ إَنَّ الشِرْكِ لَظُلْمٌ) [لقمَان:١٣]"، وقد كان المشركون يُقِرُّون بالصانع ويخلطون معه التصديق بربوبية الأصنام، فقد آمنوا بوجود الصانع، ولكنهم لبسوا إيمانهم بالشرك، فلا آمن لهم ولا هداية.

وبهذا يرد جهالة الزمخشري في إنكاره الحديث الصحيح.

ولو بقي الظلم علىٰ عمومه، أي: ولم يخلطوا إيمانه بمعصية، لصَحَّ، ويكون المراد بالأمن أمنًا خاصًا وهداية خاصة، لكن ما قاله عليه الصلاة والسلام يُوقف عنده".

وهذا الوجه من التفسير جيد، ولكن الوجه الذي أشار إليه الرازي في الكتاب دقيق لطيف، فإن الإيمان حال كونه إيماناً يمكن أن يتلبس بالظلم، ولو كان المعصية كفراً، لما جاز تلبس الإيمان بها. أو يكون اللبس هنا لبسا خاصا بمعنىٰ طغيان الكفر علىٰ الإيمان وتغطيته تغطيته تامة، فلا يبقىٰ إيماناً به، وهذا هو الوجه إذا حمل الظلم علىٰ الكفر والشرك. فتأمل.

فلو كان الجمع بين المعصية والإيمان محالا، لما صحَّ هذا الكلام، وخرج عن كونه مفيداً، وهذا باطل[1].

الحجة الثالثة: قوله تعالىٰ:﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾[سورة المجادلة: ٢٢][2]؛ والإيمانُ صفة القلب، فلو[3] كان صفةَ الجوارح، لكان هذا الكلام محالاً.

فثبت بهذه الوجوه: أن العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي والكبائر.

والله أعلم.

---

(١) ليس في أ.

(٢) قال تعالىٰ:﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[سورة المجادلة: ٢٢].

(٣) أ: ولو.

المسألة السابعة والأربعون
في الإمامة

نصبُ الإمام واجبٌ علىٰ الأمة.

والخارجية يقولون: نصب الإمام ليس بواجب.

والروافض يقولون: نصب الإمام واجب علىٰ الله تعالىٰ[1].

والدليل علىٰ صحة ما قلنا[2] هو[3]:

أنا رأينا، أنَّ كلّما كان للعالم ملك له سياسة وهيبة، مستيقظ رشيد[4]، نافذ الحكم..........

---

(١) أ: نصب الإمام علىٰ الله تعالىٰ واجب.

أقول: يقول الإمامية من الشيعة وغيرهم من الفرق أن نصب الإمام واجب علىٰ الله تعالىٰ بناء علىٰ قولهم باللطف والتحسين والتقبيح العقليين، وكل ما هو لطف مقرب للإيمان فهو واجب، وإذا كان واجبا علىٰ الله تعالىٰ، فلا يمكن أن نتصوره غير واقع، لأن الله تعالىٰ لا يترك الواجب، فترك الواجب علىٰ الكامل لا يكون إلا مع العجز، والله غير عاجز. وبناء علىٰ هذه النظرية يعتقدون أن تعيين الإمام يكون من قبل الله تعالىٰ، ولا يؤثر في كونه إماما أن يعترف به البشر أو لا يعترفون، ولذلك يعتقدون أن الإمام عليا كان إماما أيام خلافة سيدنا أبي بكر الصديق مثلاً، فمنصب الخلافة غير منصب الإمامة عندهم، كما أشار إليه العلامة التفتازاني وغيره، ويعتقدون أنَّ كون أبي بكر خليفة لا يعني عدم كون عليّ إماماً. وأنَّ الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري الذي غاب عن الناس لتقصيرهم عن نصرته، هو إمام حال الغيبة أيضا، وغيبته لا تضر في كونه إماماً!

(٢) أ: قلناه.

(٣) ب: "أنا رأينا هو" وفيها تقديم وتأخير ظاهر. وفي أ: وهو أنا رأينا.

(٤) كذا في أ. وفي ب: مستيقظ البذل نافذ الحكم.

........فإنَّ أهلَ الشرِّ والفسق[1] والعدوان[2] يخافون منه، ويمتنعون من[3] أفعالهم القبيحة، فينتظم أمر العالم[4].

فلو[5] كان الملك ضعيفـًا عاجزاً بحيث لا يخاف منه أحد[6]، فإنه يختلُّ أمر العالم، وتتشوش أحوال الخلق.

وإذا ثبت هذا: تبيَّن أنّ نصبَ الإمام واجب دافعٌ للضرر عن النفس[7]، [ودفع الضرر عن نفس الخلق واجب][8].

فوجب أن يكون نصب الإمام واجبـًا.

[وكذلك يجب معرفة الإمام.

وبرهانه:

أن النبي ﷺ قال][9]: "من مات ولم يعرف إمام زمانه، فليمت إن شاء يهوديا أو نصرانيا"[10].

---

(١) زيادة من أ.

(٢) ليست في أ.

(٣) أ: عن.

(٤) أ: وينتظم أمر العالم.

(٥) التراث: ولو. أ: ولو كان الملك عاجزاً ضعيفـًا.

(٦) أ: أحد منه.

(٧) أ: دفع للضرر عن النفس واجب.

وههنا في بعض المطبوعات: ودفع الضرر عن نفس الخلق واجب، فوجب...

(٨) زدناها من بعض المطبوعات كنسخة التراث.

(٩) ما بينهما زدناها من التراث، وليست في أ، ولا في ب: وفيهما: "الدليل الثاني قوله عليه السلام...الخ".

(١٠) أ:...أو شاء نصرانيـًا....

=

فثبت أن نصب الإمام واجبٌ علىٰ الأمة، ومعرفته الإمام أيضـًا من الواجبات.

والله أعلم[1].

=

أقول: هذا اللفظ لم أعثر عليه بعينه، ولكن ورد كثير من الروايات تفيد معنىٰ قريبا. منها: ما روىٰ البيهقي في سننه الصغير [٣١٤١] عن ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «مَنْ رَأَىٰ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ قَيْدَ شِبْرٍ فَيَمُوتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». وروىٰ البيهقي في السنن الكبرىٰ [١٦٦١١] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً ، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِلْعَصَبِيَّةِ ، أَوْ يَدْعُو إِلَىٰ عَصَبِيَّةٍ ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبِيَّةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَىٰ أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا ، لَا يَتَحَاشَىٰ مِنْ مُؤْمِنِهَا ، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدِهَا ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ " رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ عَنْ شَيْبَانَ بْنِ فَرُّوخٍ. وروىٰ مسلم (٣/ ١٤٧٨، رقم ١٨٥١) عن عبد الله بن عمر قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - يَقُولُ مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.

جاء في جامع الأصول من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما-: أنَّ رسول الله -ﷺ- قال: "مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئا فَلْيَصبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِن السُّلطانِ شِبرا مَاتَ مِيتَة جَاهِلِيَّة"، وفي رواية: «فَليَصبِرْ عليه، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبرا فَمَاتَ فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ». أخرجه البخارىٰ (٦/ ٢٥٨٨، رقم ٦٦٤٦)، ومسلم (٣/ ١٤٧٧، رقم ١٨٤٩).

ومن الظاهر أن هذه الأحاديث تتحدث عن بيعة الإمام حال وجوده، لا في حال عدم وجوده، ولا في وجوب وجوده في كل زمان، حتىٰ يقال لا يخلو الزمان من إمام! فمن فارقه عند وجوده حكم عليه بهذا الحكم.

(١) ليست في أ.

المسألة الثامنة والأربعون

في أن الإمام[1] الحقّ بعد رسول الله ﷺ

هو أبو بكر الصديق، وبعده عمر بن الخطاب، وبعده عثمان بن عفان، وبعده علي بن أبي طالب، رضوان الله عليهم أجمعين[2].

والروافض[3] يقولون:

إنَّ الإمام الحقَّ بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

والدليل علىٰ صحة ما قلنا[4] من[5] وجوه:

الحجة الأولىٰ: هو أنه ثبت بالتواتر أن علياً رضي الله عنه ما حارب أبا بكر[6] في طلب الخلافة، ولو لم تكن إمامة أبي بكر حقا، لحاربه كما حارب[7] معاوية حين[8] طلب الخلافة[9].

---

(١) كذا أ، وفي ب: إمام. وكذا في الموضع التالي.

(٢) هذا الموجود في أ، وفي ب اقتصر علىٰ ذكر الأسماء الأولىٰ فقط.

(٣) أ: والرافضة.

(٤) أ: قلناه.

(٥) ليست في أ.

(٦) كذا أ: وفي ب: مع أبي بكر.

(٧) كذا في التراث، وفي غيرها من النسخ وكذا في أ،ب: حارب مع أبي بكر،...لحارب معه...كما حارب مع معاوية...الخ. والنص الذي أثبتناه أولىٰ، كما هو ظاهر.

(٨) كذا أ، وفي ب: حيث.

(٩) يدعي الشيعة أن عليا كرم الله وجهه كان إماما حال إمامة أبي بكر، أعني خلافته، ولكنه لما رأىٰ إنكار الصحابة، وغدرهم به، حيث يعتقدون أن رسول الله تعالىٰ أعلمهم بأن عليا إمامهم بعده، ولكنهم خانوا الرسول عليه الصلاة والسلام، فلما أيقن علي بذلك، لم يقاتلهم تقية، وبعضهم قال إنه لم يقاتلهم رحمة بالمسلمين وطلبا لعدم تشتيت الصف! ولا يعتبر =

الحجة الثانية: هو أن الخلافة لو كانت حقه، ثم إنه ما حارب الظالم علىٰ ظلمه، وما مانعه، لكان عاصيـًا، والإمامة لا تليق بالعاصي.

الحجة الثالثة: قوله عليه الصلاة والسلام: "اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي: أبي بكر وعُمَرَ[1]".

=

موافقته لأبي بكر وإعانته له في بعض التدبيرات أنه كان مقرًا لإمامته، بل كان مجرد تدبير لأمور المسلمين.

وهذه التقديرات وإن كانت بعيدة عن العقل الحصيف، حيث كان يكفي أنْ يصرح بأن ما عليه مَن خالفه مِن الصحابة باطل، ولا يوافقهم ظاهريا فيما يقولون، كما فعل مع معاوية وغيره ممن قاتلهم وخالفهم. ولذلك أشار الرازي إلىٰ تلك النقطة المهمة، يريد أن يقول لهم ولمن يوافقهم: إذا كان عليّ عليه السلام قد قاتل معاوية وأصحابه وترتب علىٰ ذلك القتل، فقد كان الأولىٰ عليه أن يفعل ذلك من قبل، حيث كان كثير من الصحابة العظام الذين لا يمكن أن يصرحوا بأفعال تنقص مكانتهم بين المسلمين، ولو كان عليٌّ رضي الله عنه أشاع الكلام في قضية الإمامة، بدون مقاتلة، لكان قد أقام الحجة بصورة لا يقدر علىٰ مخالفته أحد من الصحابة صغارهم ولا كبارهم. ولكن شيئا من ذلك لم يقع. فهذا أعظم دليل علىٰ أن عليا عليه السلام كان يعلم أنه ليس الإمامَ الفعلي للمسلمين، ولأنه لا يوافق نظرية الشيعة الإمامية.

(١) أخرجه أحمد (٢٣٢٤٥)، والترمذي (٣٦٦٢) عن حذيفة.

وفي الترمذي [٣٨٠٥] عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "اقتدوا باللذين من بعدي من أصحابي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار، وتمسكوا بعهد ابن مسعود".

وفي شرح السنة للبغوي: "عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ، قَالَ: "صَلَّىٰ بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ الصُّبْحَ، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَأَوْصِنَا.

فَقَالَ: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَىٰ اللهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَىٰ اخْتِلافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ"، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ".

=

[معناه اقتدوا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما][1]، ولو[2] كانت إمامتهما باطلة، لما أمر النبي ﷺ بمتابعتهما.

فثبت أنَّ إمامَتَهما حقٌّ وصِدْقٌ[3].

=

ثم قال البغوي: "وَقَوْلُهُ: «فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَىٰ اخْتِلافًا كَثِيرًا» إِشَارَةٌ إِلَىٰ ظُهُورِ الْبِدَعِ وَالأَهْوَاءِ، وَاللهُ أَعْلَمُ، فَأَمَرَ بِلُزُومِ سُنَّتِهِ، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، وَالتَّمَسُّكِ بِهَا بِأَبْلَغِ وُجُوهِ الْجِدِّ، وَمُجَانَبَةِ مَا أُحْدِثَ عَلَىٰ خِلافِهَا، وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَىٰ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ إِذَا قَالَ قَوْلا، وَخَالَفَهُ غَيْرُهُ مِنَ الصَّحَابَةِ، كَانَ الْمَصِيرُ إِلَىٰ قَوْلِهِ أَوْلَىٰ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ فِي الْقَدِيمِ.

وَأَرَادَ بِمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ: مَا أُحْدِثَ عَلَىٰ غَيْرِ قِيَاسِ أَصْلٍ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، فَأَمَّا مَا كَانَ مَرْدُودًا إِلَىٰ أَصْلٍ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، فَلَيْسَ بِضَلالَةٍ.

قَالَ الشَّيْخُ: وَالْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَىٰ تَفْضِيلِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، فَهَؤُلاءِ أَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِمْ، وَتَرْتِيبُهُمْ فِي الْفَضْلِ، كَتَرْتِيبِهِمْ فِي الْخِلافَةِ، فَأَفْضَلُهُمْ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ، ثُمَّ عَلِيٌّ.

وَكَمَا خَصَّ النَّبِيُّ ﷺ هَؤُلاءِ مِنْ بَيْنِ الصَّحَابَةِ بِاتِّبَاعِ سُنَّتِهِمْ، فَقَدْ خَصَّ مِنْ بَيْنِهِمْ أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ فِي حَدِيثِ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ ".

وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِذَا سُئِلَ عَنِ الأَمْرِ، وَكَانَ فِي الْقُرْآنِ، أَخْبَرَ بِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَكَانَ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، أَخْبَرَ بِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَعَنْ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالَ فِيهِ بِرَأْيِهِ".

(١) ليست في أ.

(٢) أ: فلو.

(٣) أ: فثبت إمامتهما.

المسألة التاسعة والأربعون
في أنه يجب تعظيم الصحابة
والكف عن لعنهم وطعنهم(١)

والدليل عليه:

قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[سورة التوبة: ١٠٠](٢).

---

(١) أ: في أنَّ تعظيم الصحابة واجب، والكفّ عن لعنهم وطعنهم.

أقول: لما رأىٰ أهل السنة الخلافات والمقاتلات التي حصلت في أعصر الصحابة، درسوا حيثياتها، وعلموا أنّ الحق كان مع الإمام علي بن أبي طالب رضي الله تعالىٰ عنه، وأنه هو المصيب، وغيره من الذين قاتلوه مخطئون، ولكنهم لم يطعنوا في دينهم، ولم يقولوا إنهم أرادو الطعن في الدين وتشتيته، ولا أنهم أرادوا نشر دين الزندقة والإلحاد كما قال بعض السخفاء من مبتدعة زماننا والأزمنة التي سبقت.

واكتفوا بتعيين المصيب من المخطئ، وحذروا متابعة المخطئ، وحضوا علىٰ متابعة طريقة سير المصيب منهم. ومن ناحية تاريخية حذروا الناس في الأزمان اللاحقة من أن يتخذوا ما حصل من المقاتلات والنزاعات دينا أو محل امتحان للخلق. بل قالوا لهم إن من بحث فيها، فعليه أن يعرف المحق من المخطئ، ويكف لسانه عن الطعن في أحد الفريقين، ويحفظ لهم سابقتهم من الإسلام والجهد الذي بذلوه في حماية الدين والذب عنه.

ولذلك صار الاتجاه السائر بينهم هو السكوت عما حصل بين الصحابة، ولكن السكوت بعد بيان الحق، لا السكوت مع التسوية بين المصيب والمخطئ كما يظن الغافلون، ولا فائدة من إعادة إثارة تلك الوقائع إلا إثارة الفتن وتشتيت أهل الإسلام علىٰ أمور تاريخية وحوادث حصلت وانتهت بخيرها وشرها، والفائدة أعظم بالاعتبار منها.

(٢) اقتصر في أ علىٰ ذكر الآية إلىٰ قوله تعالىٰ (ورضوا عنه)، ومثل هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ =

=

ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا ﴾[سورة الفتح:١٨]. وقوله تعالىٰ:﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾[سورة الفتح:٢٩]. ومن الأحاديث ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خيرُ أمَّتي القَرْنُ الذين يَلُوني، ثم الذين يَلُونَهم، ثم الذين يَلُونَهم». [البخاري (٥/ ٢٥٩ رقم ٢٦٥٢، ومسلم (٤/ ١٩٦٢ رقم ٢٥٣٣) (٢١٠) واللفظ له]. ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبُّوا أحدًا من أصحابي، فإنَّ أحدَكم لو أنفق مثلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، ما أدرك مُدَّ أحدِهِم ولا نَصِيفَه» [البخاري (٣٧٦٣)، ومسلم، باب تحريم سب الصحابة].

قال القاضي عياض: "يقال: نِصْف ونُصْف ونَصف ونصيف، ومعناه: نصيفه، أي نصف مدة المذكور فى الصدقة، أي أجرهم هم مضاعف لمكانهم من الصحبة، حتىٰ لا يوازىٰ إنفاق مثل أحد ذهبا صدقة أحدهم بنصف مد، وما بين هذا التقدير لا يحصىٰ.

وهذا يقتضىٰ ما قدمناه من قول جمهور الأمة من تفضيلهم علىٰ من سواهم بتضعيف أجورهم؛ ولأن اتفاقهم كان في وقت الحاجة والضرورة وإقامة الأمر وبدء الإسلام،، وإيثار النفس، وقلة ذات اليد ونفقة غيرهم بعد الاستغناء عن كثير منها مع سعة الحال، وكثرة ذات اليد؛ ولأن إنفاقهم كان في نصرة ذات النبي – عليه الصلاة والسلام – وحمايته، وذلك معدوم بعده، وكذلك جهادهم وأعمالهم كلها".

قال العيني في شرحه علىٰ البخاري(١٦/ ١٨٨): "قَوْله: (أنْفق مثل أحد ذَهَبا) أَي: مثل جبل أحد الَّذِي بِالْمَدِينَةِ، زَاد البرقاني فِي المصافحة من طَرِيق أبي بكر بن عَيَّاش عَن الْأَعْمَش: كل يَوْم. قَوْله: (مَا بلغ مُدَّ أحدهم) أَي: الـمُدَّ من كل شَيْء، وَهُوَ بِضَم الْمِيم فِي الأَصْل: ربع الصَّاع، وَهُوَ رَطْل وَثلث بالعراقي عِنْد الشَّافِعِي وَأهل الْحجاز، وَهُوَ رطلان عِنْد أبي حنيفَة وَأهل الْعرَاق، وَقيل: أصل الْمَدّ مُقَدّر بِأَن يمد الرجل يَدَيْهِ فَيمْلَأ كفيه طَعَاما، وَإِنَّمَا قدره بِهِ لِأَنَّهُ أقل مَا كَانُوا يتصدقون بِهِ فِي الْعَادة، وَقَالَ الْخطابِيّ: يَعْنِي أَن الْمَدّ من التَّمْر الَّذِي يتَصَدَّق بِهِ الْوَاحِد من الصَّحَابَة مَعَ الْحَاجة إِلَيْهِ أفضل من الْكثير الَّذِي يُنْفِقهُ غَيرهم من السعَة، وَقد يرْوىٰ: مد أحدهم، بِفَتْح الْمِيم، يُرِيد: الْفضل والطول، وَقَالَ القَاضِي: وَسبب تَفْضِيل نَفَقَتهم أَن إنفاقهم إِنَّمَا كَانَ فِي وَقت الضَّرُورَة وضيق الْحَال، بِخِلَاف غَيرهم، وَلِأَن

=

وكلُّ مَنْ طعن في أحدٍ من الصحابة فهو مبتدع[1].

[والسابقون السابقون إلىٰ الإسلام أبو بكر وعمر][2].

وبالله التوفيق[3].

=

إنفاقهم كَانَ فِي نصرته، ﷺ، وحمايته وَذَلِكَ مَعْدُوم بعده، وَكَذَا جهادهم وَسَائِر طاعاتهم. قَوْله: (وَلَا نصيفه) فِيهِ أَربع لُغَات: نصف بِكَسْر النُّون وَبِضَمِّهَا وَبِفَتْحِهَا، ونصيف بِزِيَادَة الْيَاء، مثل الْعشْر والعشير وَالثمن والثمين، وَقيل: النّصْف هُنَا مكيال يُكَال بِهِ".

(١) من طعن في أحد المسلمين من المعاصرين أو السابقين بلا دليل، واعتقدَ ذلك دينا، فهو مبتدع، ومَن لم يعتقده دينا هو عاص، فما بالك لو اعتقد الطعن في أحد الصحابة العدول بلا دليل، وما بالك لو اعتقد الطعن في جميعهم بلا دليل، أو بشبهات واهية فاسدة لا تقوىٰ علىٰ النهوض عند أدنىٰ نقد؟

(٢) زيادة من أ.

(٣) ليست في أ.

المسألة الخمسون
في أن الخليفة في زماننا هذا
هو أمير المؤمنين الناصر لدين الله

ويجب علىٰ كافة المسلمين مبايعته ومتابعته.

والدليل عليه:

هو أنَّ الأمة أجمعت علىٰ أنه لا بدّ من وجود إمام في كل زمان[1].

وقد ثبت بالدليل أن خلو الزمان عن الإمام غير جائز في شرع النبي عليه السلام[2]، [وكل مَنْ كان من أمة محمد عليه السلام لا بدَّ له من إمام][3]، فلا بدَّ من إمام.

ثم في الإمامة ثلاثة أقوال:

---

(١) أ:...إمام في كل الزمان. ب: إمام في الزمان.
أقول: نعم الأمة أجمعت علىٰ وجوب إقامة إمام في كل زمان، هذا حق، وإجماع حاصل منذ أيام الصحابة، حتىٰ هذا الزمان. ولكن بعض السخفاء من المتقدمين والمتأخرين خالفوا. فقال الخوارج: إذا عمَّ العدل فلا حاجة إلىٰ الإمام، لأن المقصود منه إقامة العدل، وقد قام، وغفل هؤلاء الغافلون عن أن الدنيا التي نعيش فيها لا بدّ وأن تجد فيها من لا يراعي العدل، ومن لا يلتزم الحق إلا إذا خاف الإمام ذا السلطة والقوة والنفوذ. وبعض المعاصرين زعم أن الإمامة من أصلها غير واجبة، وأن الرئاسة في الإسلام لا علاقة لها بالدين، بل هي دنيوية فقط، ولذلك قام هؤلاء بتسفيه آراء الآخرين الذين زعموا وجوب إقامة الأئمة. وهؤلاء متأثرون فعليا بآراء ما وراء الحداثة، والدولة المدنية، كما لا يخفىٰ علىٰ مطلع.

(٢) الإجماع حاصل علىٰ وجوب إيجاد إمام، لا وقوع وجود الإمام فعليا وتحققه في كلِّ زمان. وهذا يعني: أن العلماء قالوا بوجوب تنصيب الإمام مطلقا علىٰ الأمة القادرين علىٰ هذا الفعل. ولكنهم لم يقولوا -إلا الإمامية منهم- بأنَّ الإمام قائم فعلياً في كل زمان، وأنه لا يجوز أن يخلو الزمان من إمام قائم بالحق فعلياً، يريدون به الإمام الغائب!

(٣) زيادة من أ.

الأول: قول الملاحدة وهو أنهم يثبتون إماما جاهلا.

والقول الثاني: قول الرافضة[1] وهو أنهم يقولون: الإمام هو محمد بن الحسن العسكري، وهو غائب[2].

والقول الثالث[3]: وهو قول المسلمين الذين هم السواد الأعظم من أهل الإسلام[4]، وهو أنّ الإمام[5] الحقّ في زماننا هذا[6] هو أحمد بن الحسن العباس[7].

وإذا كان لا بدَّ[8] من الإقرار بفساد القولين الأولين[9] وبطلانهما، وجب الاعتراف[10] بصحة إمامة أمير المؤمنين الناصر لدين الله أحمد بن الحسن العباسي رضي الله عنه، وخلافته[11].

ويجب [علىٰ كافة المسلمين[12]] الامتثال لأَوامره والانتهاء عن نواهيه، [ما أطاع الله][13].

---

(١) أ: الروافض.

(٢) أ: وهو عندهما قول.

(٣) أ: الثالث.

(٤) أ: قول المسلمين الذين لهم السواد الأعظم من الإسلام.

(٥) كذا في أ، وفي ب: إمام الحقّ.

(٦) زيادة من أ.

(٧) أ: أحمد بن الحسين بن العباس.

(٨) أ: ولا بدَّ.

(٩) أ: ليست في أ.

(١٠) أ: ويجب الاعتراف. ب: وجب الاعتراف.

(١١) في أ: ويجب الاعتراف بصحة إمامة أمير المؤمنين وخلافته رضي الله عنه.

(١٢) زيادة من أ.

(١٣) زيادة من أ.

أقول: هذا في زمان الإمام الرازي، فإنه لما سبر أحوال المسلمين في الدنيا، وفي أثناء الأرض، لم يقع علىٰ من يستحق وصف الإمامة إلا من ذكره، فقال بإمامته، وهذا يدلُّ دلالة واضحة =

وبالله المستعان وعليه التكلان[1]

نجزت الخمسون مسألة بحمد الله وعونه ومنه وكرمه وحسن توفيقه علىٰ يد العبد الفقير إلىٰ رحمة ربه الغفار محمد بن محمد بن نصر بن عزيز علي المختار وكان الفراغ من كتابتها يوم الخميس لعشر خلون من شهر شوال سنة ثمانين وستمائة للهجرة النبوية علىٰ صاحبها أفضل الصلاة والسلام وذلك بمدينة القاهرة المعزِّيَّة المحروسة، عمَّرها الله ببقاء مالكها واجعلها دار إسلامٍ إلىٰ يوم الدين برحمتك يا أرحم الراحمين.

=

علىٰ تغلغل أعلام أهل السنة في أحوال المسلمين واعتنائهم بضبط أمورهم، وإرشادهم إلىٰ ما فيه لهم دنيا وأخرىٰ، وأن المتكلمين لم يكونوا منعزلين عن الناس كما يظنُّ أغلب الخلق في زماننا. بل إننا إذا سبرنا أغوار تجارب أعلام علماء المتكلمين من أهل السنة، لوجدنا أنّ أكثرهم كانوا صناع دول، ومربين وقضاة، ومفتين ونحو ذلك، قائمين بالحق للحق. ولم يكونوا علماء يتبعون أوامر السلطان، بل لو قلنا العكس لكان هو الصواب بلا ريب، فقد كان أعاظم السلاطين يأتمرون بأمرهم ويتوقفون عند إرشادهم. ولا دليل علىٰ التهمة التي يتشدق بها كثير من سفهاء العصر من أن أكثر العلماء كانوا علماء سلاطين، يسوِّغون لهم أفعالهم، ويفتون لهم علىٰ هواهم!

(١) أ: وبالله التوفيق، وهو خير معين، وهو حسبنا ونعم الوكيل. تم المختصر في أصول الدين. بحمد الله وعونه والحمد لله رب العالمين.

فهرست

تمّ الكتاب

بتوفيق الله تعالى